

کتابخانه صغیر سید کاظم علی حیدر آبادی
۱۹۶۱

۱۹

نمبر اول ۲۱۵ ۲۲

نسخه اول

نام کتاب: مبرس العقول فی تحقیق القیاس عند العلماء الاصول جز اول

فصل کتاب: اصول فقه

نمبر کتاب: ۲۱۹

3513
/ 51A

نبراس الحقول

في تحقيق الفقيه كذا علماء الأبرص

(لؤلؤه)

(الفقيه اليه : عيسى منون)

شيخ رواق الشوام

والمدرس بالقسم العالي للجامع الأزهر الشريف

الجزء الأول



(عند تصحيحه وأشره)

إدارة الطباعة الميمنية

لصاحبها ومذاهبها محمد بن عبد الله الدمشقي

(الطبعة الأولى)



حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة الرضا من الأخرى } لصاحبها: (حافظ محمد داود) بسيدنا الحسين
بشارع كفر الزغاري عطفا الشماع نمرة ٨. مصر

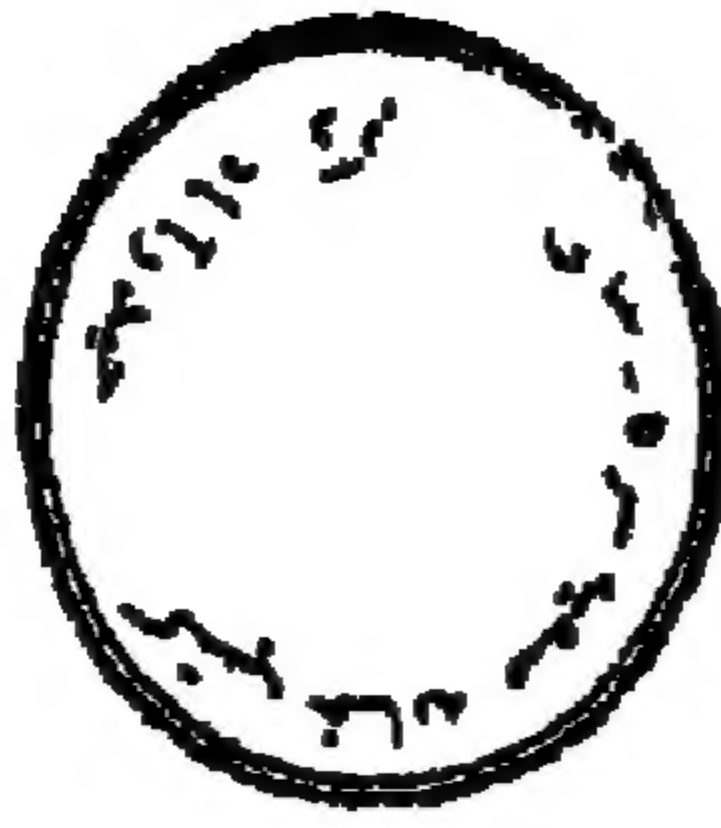
٢٢٢

١٩٦٩

١٩٦٩

٢١٥٢٢ / ص ١٩

30/3



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك اللهم يا ذا الجلال والجمال * يا مبدع الكائنات على غير مثال * خلقت
الخلق لحكم بالغة * وأفضت عليهم نعمك السابعة * فبرزت بنى الانسان *
من بين أفراد الحيوان * بالعقل والتدبير * والتميز والتفكير * ومع هذه النعمة
العظمى لم تتركهم سدى * بموج بعضهم في بعض على غير هدى * بل بعثت
لهم الرسل الكرام * وختمتهم بسيد الانام * وجعلت لكل أمة منهم شرعة
ومنهاجا * وختمتها بالشرعية الغراء فكانت من بين الشرائع سراجا وهاجا *
تلك الشريعة التي لا يقاس بها شرعية ولا يعاد لها نظام * لانك قد تفضلت
فجعلتها صالحة لكل زمان ومكان شاملة لجميع الانام *

ونشكرك جعلتنا من خدام هذه الشريعة السمحة * وتفضلت علينا وشرقتنا
بهذه المنحة * ووقفنا لأن نجد ونجتهد مع الاحكام في الوصول الى محصول
أصولها ومجموع فروعها * وأن نبالغ في الكبد مع تتبع البرهان والسير على المنهاج
السوى لمعرفة مناط أحكامها والوقوف على أسرارها وحكمها * ومحضت لنا
حب الاتباع * وبغض الابتداع * فسلطنا ميل الأئمة الاخيار * وأعرضنا
عن مسلك المبتدعين الاشرار * فاكفينا بالوقوف على سر استنباط أئمتنا للفروع
من الاصول . لما وجدنا قياس غيرهم عليهم مع قيام الفارق غير مقبول *
نشكرك شكراً لا يفي بنعمك * ولا يكافى مزيد عطائك *

ونصلي ونسلم على نبيك محمد صفوة العرفان * وخلاصة عدنان * نبي الرحمة *
 وهادي الامة * الداعي الي سبيلك بالحكمة * والمبين لاسرار ما أنزلت من
 كتابك المحكم * والناشر لاثوار شريعتك التي أزال ما على القلوب من الظلم *
 من أرسلته رحمة للعالمين * حتى لا يكون لهم حجة لديك يوم الدين * وعلى آله
 وأصحابه الطيبين الطاهرين المبرزين من دنس الذنوب * الذين سلكوا مسالك
 الحكمة في استخراج علل العناد من القلوب * وعلى من تبعهم من الائمة المجتهدين
 الذين قاموا باعلاء منار الدين * وبذلوا غاية الوسع في تحرير قواعد الشريعة
 وتنقيح مقاييسها * واستنباط فروعها من أصولها وتدوينها * صلاة وسلاما
 دائمين متلازمين الي يوم الدين *

(وبعد) فان أحق ما سهدت له العيون وترك لاجله طيب المنام * وأولى
 ما هجرت له المضاجع وكفت النفس في سبيل الوصول اليه عن لذيد الطعام *
 هو الاشتغال بالعلوم . والترقي في درج الفهوم * إذ هي سلم الوصول * الى
 تثقيف العقول . والمصباح . لطريق الفلاح . وهي المضمار . لكسب الفخار .
 لاسيما علوم الشريعة المقدسة الطاهرة . التي هي الوسيلة العظمى لسعادة الدنيا
 والآخرة . فانها محط الرحال . ومطمح أنظار الرجال . وهي الاحق باستيعاب
 الازمان في تحريرها * والاجدر بعناية أولى الرغبات في تحصيلها .

ولما كان علم أصول الفقه منها لتلك الشريعة أساسا . وللوقوف على أسرارها
 وحكمها نبراسا * وكان القياس أدق مباحثه وأصعبها مراسا * وأكثرها اشتباها
 وأشدّها التباسا . لا يسبر غوره الا الخذاق المتقنون . ولا يلم شمله الا المحققون
 المطلعون . كان أجدر بمزيد الرعاية . وأحرى بمضاعفة العناية . وأولى بمتابعة
 العمل . من غير سآمة ولا ملل *

ولما كنت ممن عهد اليه من قبل رئاسة الجامع الأزهر تدريسه لطلاب
 شهادة العالمية في كتاب منهاج الاصول . وشرحه للامام جمال الدين الاسنوي

المسمى نهاية السؤل . وكان المتن في إيجاز . يكاد يصل الى حد الالغاز . والشرح من السهل الممتنع بحسب اختلاف الانظار . فان له ظهراً واضحاً وبطناً حارث في ادراكه النظار . وهما مع ذلك لم يستوعبا مباحث القياس ولا مسائله المهمة . ولم يشتملا على كثير من أدلة المسائل وما قد يرد عليها من الاعتراضات وكان الطلاب لانهم في معرض الامتحان في حاجة شديدة الى إيضاح تلك المسائل * وتحريرها تلك الدلائل * استخرت الله تعالى وفوضت الامر اليه . وطلبت منه التوفيق للاعتماد عليه . واستفرغت الوسع مع اشتغال البال وقلة البضاعة . فجمعت ما وقفت عليه من أصول الكتاين وغيره من كتب الاصول وحررت مسائل القياس بقدر الاستطاعة * وجمعتها في كتاب مستقل لم أجعله شرحاً لهذين الكتاين ولا حاشية عليهما . بل هو شرح لمسائل القياس يستعين به الطالب على فهمها وفهم غيرها . ومع ذلك فقد تعرضت لكثير من عبارات شراح المذاهج خصوصاً الشارح الاسنوى بالجرح والتعديل ، والتفريع والتأصيل .

واني لم آل جهداً في تحقيق المسائل وتحريرها * وتخريجها من أصولها وتنقيحها . مع جمع بين المتناسبات . وضم الأشباه والنظائر الى بعضها بعد ان كانت في الكتب متفرقات . كما أنني لم أدخر وسعاً في نقل المذاهب من أصولها . والجمع بين الاقوال المختلفة في حكايتها . وكذا في تحرير مواضع النزاع . بعد أن ذكرت في الكتاب على وجه مشاع * وقد أكرت من مناقشة الادلة في كثير من المواضع بالسؤال والجواب . لقصد تمرين الطلاب . والتزمت في ذكرها أن تكون على قوانين المنطقيين . وان لم ألزم في البحث غالباً أصول الجدلين . لأنها في هذا الزمن من غير حق مهجورة . مع أنها نجعل دائرة النزاع محدودة محصورة .

كل ذلك مع توضيح العبارة . والاعراض عن طريق الرمز والاشارة * فلم أبال بالاظهار . في مقام الاضمار . ولا بالتعريض * في محل التلويح . ولا بالتطويل

في مكن الإيجاز . ولا بالحقيقة في مقام المجاز . إذ المقصود منه إيضاح المسائل بأجلى بيان . لا إظهار البراعة في البيان .

وذلك دأب السادة المتقدمين من أرباب التأليف . على خلاف ما جرى عليه المتأخرون في التصنيف . فانهم سلكوا طريق الابداع في جمع المسائل بالعبارة المختصرة . فأدخلوا تحت (والا) من الصور المتكررة . ما عجزت عن ضبطه الأفاضل . وحارت في لم شمله الفطاحل . حتى شغلوا من بعدهم من العلماء في فهم كلامهم . والوقوف على مرامهم . وحملهم على الاعراض عن تحقيق مسائل الفنون . وقصر همهم على فهم الشروح والتون . فكانت هي المضمار الذي تتسابق فيه الفحول . ومحك الانظار الذي تتبارى فيه العقول .

ولست أقصد بهذا الخط من مقامهم . والطعن في فضلهم والنيل من كرامتهم * فان لهم على ما صنعوا عنذراً مقبولاً . وسبباً معقولاً . رأوا من فساد الزمان إعراض الناس عن المطولات . وانكبابهم على المختصرات . فاضطروا لجعلها جامعة لمقاصد العلوم . مستوعبة لمهمات الفنون . فجزأهم الله عن الاسلام والمسلمين خيراً . ونفعنا بهم وعلومهم وزادنا وإياهم على ما صنعنا أجراً . ووقفنا لاخلاص النية . وسلامة الطوية . وجمالنا بحسن الآداب . مع من سبقنا ومن عاصرنا من مشايخنا واخواننا الأفاضل ذوي الالباب . اللهم آمين .

هذا وأنا أرجو ممن نظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه بعين الانصاف . ويعرض عن طريق الاعتساف . فانه لا يخلو كلام من خل . الا كلام من عصمه الله من الزلل . خصوصاً وأنا لم أقصد بعلمي هذا الانفع الطلاب . واعانتهم على فهم ذلك الكتاب . وأن يكون لهم عدة في مواقف الامتحان . أسأل الله الكريم . رب العرش العظيم . أن يسهل لهم سبيل النجاح * وأن يوفقهم لطريق الفلاح . وأن يهديهم بعد ذلك طريقاً سويًا . وأن يجعل سعيهم لجنى عمرات عملهم مرضياً . مع حفظ كرامة العلم وأهله . وصون الوجه عن اراقة مائه . اللهم آمين .

وقد سميت (نبراس العقول . في تحقيق القياس عند علماء الاصول)
وحصرته في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

فالمقدمة في تحقيق معنى القياس لغة واصطلاحاً . (والباب الاول) في حجته
وذكر مذاهب المخالفين فيها وأدلتهم وشبههم . (والباب الثاني) في أركانه .
(والباب الثالث) في أقسامه . والحاشية في مسائل تتعلق به . أسأل الله تعالى أن
ينفعنا به وأن يثبتنا على عمله أنه سميع قريب مجيب وحسبنا الله ونعم الوكيل
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

﴿ تمهيد ﴾

وقد رأيت قبل الشروع في المقصود أن أهد لمباحث القياس بما يشعر
بخطره وعظم شأنه تنشيطاً للناظر فيه . وحثاً له على أن يشمر عن ساعد الجهد
والاجتهاد حيناً يقصد الى الاحاطة بأطرافه . وحثاً له أيضاً على أن يعطيه من
العناية ما يتناسب مع دقته وانتشار مباحثه . وقد استمددت بعض ما سأذكره في
هذا التمهيد من كتاب البرهان لامام الحرمين رضي الله عنه فاقول :

القياس ميدان الفحول . وميزان الاصول . ومناط الاجتهاد . ومنبع
لآراء . اليه المنزع اذا فقدت نصوص الشرائع . وظن ضيق المسالك وانسداد الدرائع
اذا أعيا الفقيه وجود نص * تعلق لامحالة بالقياس

والقياس منه يتشعب الفقه وبه تعرف أساليب الشريعة ويوقف على
أسرارها ودقائق حكمها البديعة . اذ هو المرشد لعلل الاحكام . والوسيلة الى
الاحاطة بمقاصد الشريعة الغراء من جلب المصالح ودفع المفاسد عن الانام . تلك
المقاصد التي شرع الله سبحانه وتعالى وله الحمد والمنة لأجلها الاحكام . تفضلاً
منه واحساناً على عباده ليس على سبيل الوجوب والالزام . كما يأتي تحقيقه وتوضيحه
في موضعه إن شاء الله تعالى .

والقياس أيضا هو الأصل الوحيد المختص بتفاصيل أحكام الوقائع من غير أن يقف عند حد أو يصل إلى نهاية . إذ من المعلوم أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا تنتهي وأن كل واقعة لا تخلو عندنا قطعا عن حكم متلقى من أصل من أصول الشريعة . والقياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال هو المسترسل على جميع الوقائع بخلاف غيره من الأصول فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة . ومواقع الاجماع معدودة مأثورة . ثم ما ينقل منها تواترا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل . وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار . ينزل منزلة أخبار الآحاد . وهي على الجملة متناهية *

إذا علمت هذا وضح لك أن حاجة الناس إلى القياس لا تنقطع . وإن فوائده لا تنتهي مادامت الحوادث تترى والزمان يتجدد ولا تظن أن أمد الاستنباط به انقضى بانقضاء زمن الاجتهاد كما انقضى زمن الاستنباط من الكتاب والسنة على ما فيه من خلاف لما طرأ على الزمان من فساد . فإن المفتي على مذهب امام معين إذا لم يجد للواقعة التي يسأل عنها نصا لمامه أو لا أحد من أتباعه عليها . وكان من أهل النظر والاعتبار . وجب عليه البحث في المذهب عن نظائرها . ثم يلحقها بها ويعتبر حكمها كحكمها . وكذا القاضي إذا لم يجد لمامه نصا في القضية وهو على منصة حكمه * فإنه يبحث عن نظائرها من كلام أئمة مذهبه . على أنه لا حرج على إذا ما قلت أن الحاجة إلى القياس * تخرج عن هذه الدائرة في المعاملات العادية والاجتماعية بين أفراد الناس . وإلى السياسة المدنية بين الأمم والجماعات . فيما يقع بينهم من المعاهدات والاتفاقات * فإن الاعتبار بالشئ وإعطاء النظر حكم نظيره . من مقتضيات العقول السليمة . والفطر المستقيمة .

والقياس أيضا للاحاطة بالفقه أساس * ومانع من الاشتباه في الفروع الفقهية والالتباس . فإن من عرف ما أخذ . وتقاسمه وصحيحه وفاسده * وما

يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها . وأحاط بمراتبه جلا، وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها . وراض نفسه باستعمالها وتطبيقها . فقد احتوى على مجامع الفقه وأحاط بأسرار الشريعة ودقائقها . وتميزت لديه الأحكام الشرعية أتم تمييز . وناهيك بهذه المزايا التي تجعلك في شوق شديد الى الانكباب على تحصيله . والمثابرة مع المصابرة على استخراج دقائقه ولم شمله . يسر الله لنا ولك سبيل الوصول الى دقائق أصول هذا الدين الحنيف : ووفقنا وإياك للوقوف على أسراره البديعة . وحكمه البالغة . وبها بين الانام . أسوة بأئمتنا الصالحين . رضى الله عنهم . وجعلنا ممن يحسنون اتباعهم . والسير على نهجهم . والاستضاءة بنورهم . إنه سميع قريب . حسبنا الله ونعم الوكيل . ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم * ولا يفوتني في هذا المقام . بعد أن أشبعتك بجلائل مزايا القياس . أن أدفع عنك باذن الله تعالى شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس في صدور الناس . فيوقعهم في شباك الوهم والالباس .

وذلك من ناحيتين (إحداهما) هي أنك ربما ظننت بعد ما سمعت مزية القياس أنه يفوق غيره من الأصول شرقا ونسبا . وأنه أعلى منها كعبا . وهو ظن بين الخطأ فلا يعتبر * فان المزية لا تقتضي الافضلية كما قيل واشتهر : علي ان لغيره من الأصول كالكتاب والسنة والاجماع . من شرف الاصل وكرم المحتد ما لا يجعل للشك مجالا في أنه دونها . ولذلك نجد عامة الاصوليين قد أخروه في البحث عنها * ووجدنا فيه نزاعا وما وجدنا فيها * رأينا من أنكروا دلالة على الأحكام ولم نر من أنكروا دلالتها :

كيف لا ولولاها ما كان ولا يكون الا عند فقدها . فهو كطهارة التيمم لا تكون الا عند فقد الماء .

تيممكم لما فقدت اولي النهي ومن لم يجد ماء تيمم بالترب
(وثانيها) هي أنك ربما فهمت ان استمرار القياس على جميع الوقائع وعدم تناهي

تناهى موافقه . يتنافى مع انضباط ما آخذه وضبط قواعده . وهو خطأ أيضا اذ ليس النظر في الشرع مفوضا الى استصلاح كل أحد . فهو متناهى الاصول والقواعد . غير متناهى الجدوى والفوائد . فجمة التناهى تخالف جهة عدمه . فتفتن هداانا الله واياك الى سواء السبيل *

﴿ المقدمة في بيان معنى القياس لغة واصطلاحاً ﴾

(معنى القياس في اللغة)

القياس مصدر قاس ومثله القيس . واختلفت عبارة الاصوليين في حكاية معناه في اللغة فقال الاسنوى تبعاً للآمدى . معناه التقدير . يقال قاس الثوب بالذراع بمعنى قدره اهـ والتقدير يستلزم المساواة . فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوى من اطلاق اسم الملزوم على اللازم كما نقل عن صاحب البديع . وقبل حقيقة عرفية كما اشار له صاحب مسلم الثبوت وعلى كل فالماسبة على هذا القول بين المعنى اللغوى وهو التقدير وبين المعنى الاصطلاحي الآتى بيانه انما هي باعتبار هذا اللازم وهو المساواة . فان المعنى الاصطلاحي على ماسياتي اما مساواة خاصة فيكون من أفراد هذا اللازم أو يتضمنها ويبنى عليها *

اذا علمت هذا ظهر لك ان المقصود من قول الاسنوى تبعاً للآمدى : ثم ان التقدير يستدعى المساواة الخ الاشارة إلى وجه المناسبة بين المعنيين اللغوى والاصطلاحي وان مطلق المساواة لازم للتقدير فاذا أطلق القياس عليها كان ذلك مجازاً أو حقيقة عرفية كما سبق *

وقبل القياس مشترك اشتراكاً لفظياً بين التقدير والمساواة والمجموع (مثال الاول) قست الثوب بالذراع (ومثال الثانى) فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه (ومثال الثالث) قست النعل بالنعل أى قدرته به فساواه . وهذا القول هو ظاهر كلام العضد كما فهمه السعد فى حواشيه اخذاً من ابراده انه مثله الثلاثة *
واقصر ابن السبكي فى شرح المنهاج على التقدير والمساواة ولم يذكر المجموع

الا انه أبطل المساواة بالتسوية . وسيأتي بيان السبب في ذلك * وأورد من ضمن
الأمثلة التي جاء بها للتسوية المثال الذي أورده العضد للمجموع على ما فهمه السعد
وهو قاس النعل بالنعل *

ثم إن نقله إلى المعنى الاصطلاحي على هذا القول إنما هو من معنى المساواة كما
هو ظاهر *

وقيل : معناه لغة التقدير . وهو كلي تحته فردان (أحدهما) استعمال القدر
أى طلب معرفة مقدار الشيء نحو قست اثوب بالذراع (وثانيهما) التسوية ولو
كانت معنوية نحو فلان لا يقاس بفلان . وعلى هذا فهو من قبيل المشترك المعنوي
بين التسوية واستعمال القدر . وهذا ما في تحرير الكمال بن الهمام . وقد قواه شارحه
بان التواطؤ مقدم على الاشتراك اللفظي والمجاز اذا أمكن وقد أمكن . ووجه نقله
إلى المعنى الاصطلاحي على هذا القول ظاهر أيضا كما سبق *

قال الزركشي في البحر المحیط بعد أن ذكر أن المشهور في معنى القياس لغة هو تقدير شيء على
مثال شيء آخر وتسويته به مانصه : وقيل هو مصدر قست الشيء اذا اعتبرته . ومنه
قيس الرأي وأمرى القيس لاعتبار الأمور برأيه : وقسته - بضم القاف - أقوسه
قوسا . ذكر هذه اللغة ابن أبي البقاء في نهايته ومصاحب الصحاح . فهو من
ذوات الياء والواو . وقال ابن مقلة في البرهان : القياس في اللغة التمثيل والتشبيه
وانما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد لا الاسم . وقال الماوردي والرويانى في
كتاب القضاء : القياس في اللغة مأخوذ من المائلة يقال هذا قياس هذا أى مثله .
(وقيل) انه مأخوذ من الإصابة يقال قست الشيء اذا أصبته لان القياس يصاب
به الحكم حكاهما ابن السمعاني في القواطع اه المقصود منه *

فخلاصة ما ذكرناه مما وقفنا عليه في كتب الاصول من بيان معنى القياس
لغة سبعة أقوال (الاول) أن معناه التقدير والمساواة من لوازمه (الثاني) أن معناه
التقدير والمساواة والمجموع على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة (الثالث) أن

معناه التقدير . وهو كلي تحته فردان . استعمال القدر والتسوية فهو مشترك اشتراكا معنويا (الرابع) أن معناه الاعتبار (الخامس) أن معناه التمثيل والتشبيه (السادس) أن معناه المماثلة (السابع) أن معناه الاصابة . ولا يخفى وجه نقله الى المعنى الاصطلاحي على المعنى الرابع والخامس والسادس (أما) عن السابع فوجهه أن القياس يصاب به الحكم *

وهنا بحثان (الاول) أن ابن السبكي نقل في شرح المختصر عن والده أن القول بأن القياس هو التقدير والمساواة فيه مسامحة في أمرين (أحدهما) إطلاق التقدير وليس كل تقدير قياسا . ألا ترى الى قوله تعالى (والذي خلق فسوى والذي قدر فهدى) أى جعله في نفسه ذا قدر مخصوص وليس معناه قدره بغيره إلا أن يرد اليه بتأويل (ثانيهما) أن المساواة صفة المقيس والقياس صفة القائس وفعله فلو قال موضعها التسوية كان أولى اه *

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن القدر المخصوص لا يعقل الا بالنسبة الى شيء آخر وعلى فرض تعقله فالكثير قيد التقدير بأنه تقدير شيء على مثال شيء آخر ومن أطلق ينبغي أن يحمل إطلاقه على ذلك . وعن الثاني بأن من عرف القياس بالمساواة أراد بالقياس مصدر المبني للمجهول ولذلك تجدهم يمثلون لذلك بقولهم فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه والله أعلم *

(البحث الثاني) اذا نظرت الى المعاني التي ذكر الاصوليون أن لفظ القياس مستعمل فيها لغة وجدت ان معظمها متقارب فلا اعتبار والتسوية والتمثيل والتشبيه والمماثلة تسكاد تكون بمعنى واحد . واذا كان كذلك فلا حرج علينا ان نعدها معنى واحدا كما انا نعد كلامن التقدير والاصابة معنى واحدا فيجتمع لدينا ثلاثة معان . التقدير . والتسوية . والاصابة . وقد علمت فيما سبق أن بعضهم قال ان القياس مشترك بين التقدير . والتسوية والمجموع . وبعضهم اقتصر على الاو اين . وبعضهم على ان معناه التقدير والتسوية من لوازمه فاذا استعمل فيها كان مجازا . وبعضهم على ان القياس معناه التقدير

وهو كلي وله فردان . استعمال القدر . والتسوية . فهو مشترك اشتراكا معنويا .
 فاذا أردت الوقوف على سر هذا الخلاف أمكنك الوصول اليه بالنسبة الى الاولين
 مع الثالث فان التسوية من لوازم التقدير وقد استعمل في كل منهما عند العرب .
 فمن نظر الى انه وضع أصالة للتقدير فقط حكم بأنه حقيقة فيه واستعماله في
 التسوية على سبيل المجاز . ومن نظر الى أنه وضع لكل من اللازم والملزوم
 حكم بأنه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا . فالخلاف بينهما يرجع الى
 انه هل وضع لللازم كوضع للملزوم او وضع للملزوم فقط مع الاتفاق على
 أنه استعمل في كل منهما . (أما) سر الخلاف بالنسبة الى الاقوال الثلاثة مع
 الرابع فهو دقيق قد لا يهتدى الوصول اليه فان التقدير والتسوية على الاقوال
 الثلاثة أمران متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر غاية أن أحدهما وهو
 التسوية لازم للثاني وهو التقدير (وأما) على القول الرابع فالتسوية من افراد التقدير
 فهل يعقل أن يكون الشيء الواحد لازما من لوازم شيء وفردا لا (الهم) الا أن
 يكون التقدير على القول الرابع مغايرا للتقدير على الاقوال الثلاثة والله أعلم *

(تتمة في أمرين)

« الاول » خلاصة ما في لسان العرب والقاموس والمصباح في مادة القياس انه
 يقال قاس الشيء بغيره وعليه قياسا وقياسا إذا قدره على مثاله . ويقال قسته - بضم
 القاف - أقوسه قوسا وقياسا ولا يقال أقسته بالهمز والمقياس المقدر والقيس
 - بكسر القاف - والقياس القدر يقال قيس رمح وقاسه أي قدره كالتقدير - بكسر
 القاف - والقيس - بفتح القاف - يطلق على الشدة والتبخر والجوع والذكر والمقاييس
 مجرى مجرى المقاساة التي هي معالجة الامر الشديد ومكابדתه اه المقصود منها
 فلم يذكر في هذه الكتب اللغوية من المعاني التي نقلناها سابقا عن أئمة الاصول
 سوى تقدير الشيء بالشيء وجعله على مثاله ولا يدل عدم ذكرها في هذه

الكتب أنها ليست معاني لغوية فقد ذكر تقي الدين السبكي في خطبة الإبهاج أن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها اللغويون فإن كلام العرب متسع جداً وقال أيضاً في بيان معنى لفظ الأصل بعد أن ذكر عدة معان لغوية له ما نصه (وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم وهو مما ينبهنا على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة اهـ)

(الأمر الثاني) ذكر في بعض كتب الأصول أن القياس بحسب أصل اللغة يتعدى بالباء وأن المستعمل في الشرع يتعدى بعلي لتضمنه معنى البناء والحمل فإن انتقال الصلة من الأصل إنما يكون للتضمن . وفيه إن ما نقلناه سابقاً عن كتب اللغة يفتضي أن القياس في اللغة كما يتعدى بالباء يتعدى بعلي فلا حاجة إلى التضمن . نعم إن المستعمل في الشرع لا يكاد يذكر متعدياً إلا بعلي فلعل التزامها لتضمنه معنى البناء والحمل إن كان مثله يحتاج إلى التضمن والله أعلم . هذا تمام القول في معنى القياس لغة ولنشرع في بيان معناه اصطلاحاً والله الموفق للصواب .

(القياس في اصطلاح الأصوليين)

اعلم أن الأصوليين اختلفوا أولاً في أنه هل يمكن حد القياس أولاً . فقال إمام الحرمين يتعذر الحد الحقيقي للقياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والأصل فانهما حادثان والجامع فانه علة * وما قيل في تعريفه فكلها رسوم . ووافقه ابن المنير شارح البرهان على تعذر الحد لكنه خالفه في علة ذلك فانهما عنده كون القياس نسبة وإضافة وهي عدمية والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين * وقال الجمهور : يمكن تحديده * ولعل مرادهم أنه يحد حداً اسمياً فانه من الأمور الاصطلاحية الاعتبارية التي تكون حقائقها على حسب الاصطلاح والاعتبار ولا يمكن أن يحد حداً حقيقياً وبذلك يصح لك الحكم

بان هذا الخلاف لفظي *

ثم اختلفوا ثانيا في تعريفه واصح ما قيل فيه تعاريف ثلاثة (التعريف) الذي ذكره البيضاوى في المنهاج (وتعريف) ابن الحاجب في مختصره (وتعريف) ابن السبكي في جمع الجوامع فلنذكر هذه التعاريف الثلاثة ونتكلم على كل واحد منها بما له وما عليه ثم نتبعها بتعاريف أخرى ذكرت في كتب الاصول وننبه على فسادها ان شاء الله تعالى *

(التعريف الاول) ما ذكره البيضاوى في المنهاج فانه قال : القياس اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه عند المثبت اهـ وقبل أن نتكلم عليه بالشرح والجرح والتعديل نبين من ابداه أولا فان أقل ما في ذلك من الفائدة الوقوف على المصادر العلمية ثم نعلم كيفية التدرج والترقي في مسائل العلوم * ولا شك أن في ذلك نورا وهدى لمن أراد ان يقتفى آثار سلفه الصالح * وفقنا الله للاقتداء بهم والاهتداء بنورهم *

قال ابن السبكي في شرح المنهاج . هذا التعريف ابداه الامام في المعالم اهـ وظاهره ان الامام لم يذكره في المحصول والا فنسبته الى المحصول الذي هو اصل المنهاج أقرب * وقال الاسنوى . هذا التعريف هو المختار عند الامام واتباعه اهـ وعبارته محتملة لأن يكون هذا التعريف للامام نفسه وأن يكون غيره واختاره عن بقية التعاريف والثاني أقرب * وقال البدخشي . هذا التعريف أولى مما ذكره البصري والامام أن القياس الخ ماسياني ذكره عن أبي الحسين البصري وهو صريح في أن الامام لم يقله ولم يحتضره *

والواقع أن هذا التعريف مذكور في المحصول وأن أصله لأبي الحسين البصري وأن الامام غير بعض قيوده بما هو أحسن منها * وعبارته في المحصول (التعريف الثاني لأبي الحسين البصري وهو أنه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباهاهما في علة الحكم عند المجتهد . وهو قريب . واظهر منه ان يقال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباهاهما في علة الحكم عند المثبت اهـ وهو عين ما ذكره في المنهاج غير

أنه أبدل اشتباههما باشتراكهما ومعناهما واحد * وسيتضح لك وجه أظهرية عبارته على عبارة أبي الحسين بعد شرحه إن شاء الله تعالى *

(قوله) إثبات كالجنس يشمل المعرف وغيره وباقي القيود كالفصل * كذا قال

الاسنوى * وقال الجزري . في شرحه . هو جنس والأول أحسن

لما سيأتي عند الكلام على الاعتراض الأول من أن إثبات الحكم ثمرة للقياس

خارج عنه وأن هذا تعريف بالرسم ولا يقال إن كونه ثمرة للقياس يقتضي

أنه خاصة . ومقتضى كونه كالجنس أنه عرض عام . لأن الثمرة هي الإثبات

المقيد بما بعده وما كان كالجنس هو مطلق الإثبات * والإثبات يطلق عرفاً

على الأخبار بالثبوت . والمراد منه هنا القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن

فيشمل القطعي والظني سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر

المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر . كذا قال الاسنوى تبعاً للإمام وسيأتي

ما يتعلق بذلك قريباً عند الكلام على قيد الحكم . (فمثال) القياس القطعي قياس

الضرب على التأنيف في الحرمة بجامع الأيداء . ومثال الظني قياس التفاح

على البر في الربوية بجامع الطعم * وسيأتي التوفيق بين قولهم تارة : القياس

ينقسم إلى قطعي وظني وقولهم تارة أخرى القياس لا يكون إلا ظنياً كما أنه سيأتي

وجه وصف القياس بهما . (ومثال) المتعلق بثبوت الحكم ما تقدم . ومثال

المتعلق بعدمه قولهم : الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخمر *

(وقوله) مثل قيد أول احتراز به عن إثبات خلاف الحكم فإنه لا يكون

قياساً . (والمثل) تصويره بديهي لا يحتاج إلى تعريف لأن كل عاقل يعرف بالضرورة

أن الحار مثل للحار في كونه حاراً ومخالف للبارد في ذلك . فلو لم يكن تصور

المثل والمخالف بدهياً لكان الخالي عنه خالياً عن هذا التصديق لتوقف التصديق

على تصور الأطراف لكن الخلو عن هذا التصديق باطل لما علمت أن كل عاقل

يعلم ذلك بالضرورة . هذا توضيح ما في الاسنوى التابع فيه للإمام في المحصول

وفيه أمور (الاول) أن تقرير هذا الدليل بما ذكر انما هو على حسب ظاهر عبارة الاسنوى والامام . ولكنه مشكل لأننا استثنينا فيه تقيض بعض التالي وهذا لا نظير له في الاقيسة فيما علمت . ولو استثنينا تقيض التالي بتمامه لكانت صفراء ممنوعة منعا ظاهراً لأنها تكون حينئذ هكذا . لكن كون الخالي عن تصوره خالياً عن هذا التصديق باطل وذلك غير مسلم (اللهم) الا أن يقال : ان التالي في قوة قولنا لم يكن هذا التصديق بدهياً أو يقال : ان هناك ملازمة مطوية وتقرير الدليل معها أن يقال : لو لم يكن تصور مثل بدهياً لخلا عنه بعض العقلاء ولو خلا عنه بعض العقلاء لخلا عن هذا التصديق لكن الخلو عن هذا التصديق باطل الخ *

(الثاني) ان الحكم يستدعي التصور بوجه ما وليس الكلام فيه وانما الكلام في تصوره بكنه الحقيقة ولا يتوقف عليه التصديق فلا يلزم من بداهة التصديق بداهة التصور . ولعل هذا هو النظر المشهور الذي نبه عليه البدخشي من غير أن يبينه . (الثالث) ان الاستدلال على بداهته يناقى بداهته . ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الاستدلال لدعوى البداهة وهي تصديق نظري أقام عليها البرهان . ومعنى (مثل) تصوري كما هو ظاهر . ونظير هذا اقامتهم الادلة على بداهة الوجود في علم التوحيد . (الرابع) ذكر الاصفهاني في شرح المحصول أن الامام الرازي ذكر في الرسالة البهائية (مثل) تعريفين واعترض عليهما ثم قال ليس له تعريف حقيقي حداثاً أو رسماً ولذلك عدل الى الحكم بالبداهة . وقد ذكر الاصفهاني هذين التعريفين مع الرد عليهما وقد أعرضت عن ذكرهما لعدم الجدوى والله أعلم *

وانما زاد هذا القيد ولم يقل اثبات حكم معلوم الخ للإشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين بل الثابت مثله . كذا قل الاسنوى وابن السبكي تبعاً للمحقق العفشد

ورده الكمال بن الهمام في تحريره بما حاصله : مع زيادة توضيح أن الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي فإن الخطاب وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى غايته أنه يختلف بالاضافة والاعتبار . فباعتبار تعلقه بالأصل يسمى حكم الأصل . وباعتبار تعلقه بالفرع يسمى حكم الفرع (والأول) يكشفه النص (والثاني) القياس . والحكم المتعلق بهما واحد شخصي وتعدد الاضافة لا يمنع الشخصية . فالتحريم المضاف إلى الخمر هو بعينه المضاف إلى النبيذ . وذلك كالقدرة فإنها صفة واحدة ولها تعلقات متعددة باعتبار المقدورات ولا يقتضى ذلك تعدد القدرة * وما قالوه من استحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين إنما هو في العرض الشخصي كالبياض الخصوص القائم بثوب معين فيستحيل أن يقوم بجسم آخر . وما هنا مجرد إضافات لشيء واحد جزئي . هذا خلاصة ما في التحرير ويؤيده قولهم في التعريف : لا اشتراك في علة الحكم فإن ظاهره أن الحكم في المعلومين واحد . وعليه لا حاجة لزيادة (مثل) في التعريف *

والذي يظهر لي أنه لا بد من زيادته لأن الحكم وإن كان واحدا جزئيا وله إضافات متعددة إلا أن اثبات الفرع ليس هو الحكم المضاف للأصل إلا إذا قطع النظر عن الاضافة وهو خلاف الظاهر * لا يقال إن المثليين على ما قالوا هما المتحدان في النوع واختلفا بالعوارض وما هنا ليس كذلك بل هما متحدان ذاتا مختلفان اعتباراً . لانا نقول : لا مانع من أن يكون الاختلاف بالاعتبار كالاختلاف بالعوارض في جعلها شيئين متماثلين فخر * هذا كله إذا أردنا بالحكم في التعريف الحكم الشرعي كما قرره ابن السبكي (أما) إذا أردنا به النسبة كما قرره الاسنوي فهنا نثبتان لا نسبة واحدة قطعاً فلا يأتي كلام ابن الهمام والله أعلم *

(وقوله) حكم اختلف الشراح في المراد منه . فقال ابن السبكي تقدم بيانه : وهذا يقتضى أن المراد منه الحكم الشرعي السابق وهو خطاب الله تعالى الخ

ومعنى إثباته لمعلوم إدراك ثبوته له وهو بهذا الاعتبار عبارة عن الوجوب والحرمة الخ لأن الحكم إذا أضيف إلى الله تعالى كان إيجاباً وتحريماً الخ وإذا نسب إلى فعل المكلف كان وجوباً وحرمة الخ فالوجوب والایجاب متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً كما ذهب إليه بعض الاصوليين * وذهب آخرون إلى أنها مختلفان ذاتاً وأن الوجوب أثر الإيجاب وأن الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب . والمعنى عليه ظاهر . وهذا الذي قررته يوافق ما قاله ابن قاسم في آياته من أن المراد بالحكم المحكوم به وليس المراد به النسبة اه وذلك لأن المنسوب إلى الفعل هو المحكوم به كما هو ظاهر *

إذا علمت هذا انضح لك ان ما قاله ابن السبكي في غاية التحقيق غير انه يقتضي تخصيص القياس بالشرعي ولا حرج في ذلك فان القياس الشرعي هو موضع نظر الاصولي . على أن تعريف ما عده من القياس اللغوي والعقلي يعلم من تعريفه إذ الفرق بينهما إنما هو في المراد بالحكم فتدبر *

فان قلت : لا يشمل التعريف على ما قاله ابن السبكي القياس الذي هو اثبات عدم الحكم بخلاف ما سيأتى عن الاسنوى (قلت) : يمكن أن يقال : إن المراد من الحكم الشرعي أعم من أن يكون وجودياً كالحرمة أو عدمياً كعدم الإباحة : وقال الاسنوى : المراد بالحكم نسبة أمر الى آخر ليكون شاملاً للشرعي والعقلي إيجاباً كان أو سلباً اه وقد سبق له تفسير الاثبات بحكم الذهن بأمر على آخر . وحينئذ يكون تركيب التعريف مشكلاً لانه اذا كان المراد بالحكم النسبة فما معنى إثبات النسبة للمعلوم على أن النسبة على كلامه أخذت في تعريف الاثبات فكأنه قال : حكم الذهن بأمر على أمر لمثل نسبة أمر لا آخر في معلوم آخر . وهذا لا معنى له (اللهم) الا أن يعتبر الاثبات هو حكم الذهن فقط وقوله بأمر على آخر بيان لمتعلقه وليس داخلاً في مفهومه . بأن مجرد عن بعض معناه ثم بوجه تعلق النسبة بالمعلوم بأنه أحد طرفيها وهو المنسوب اليه

فيكون المعنى . حكم الذهن بنسبة أمر أى أمر كانت سواء كان حكما شرعيا كالحرمة أو غيره الى معلوم فى معلوم آخر أى بان يكون المعلوم الآخر منسوباً اليه ومحكوما عليه بذلك الحكم كالمعلوم الاول . وهذا تكلف واضح . لكن هذا ما أمكنني في توجيه عبارته . ولعل عند غيرى أحسن منه ان كانت العبارة في الواقع صحيحة . وما كان أغناه عن التكلف مع المحافظة على ما أراده من شمول التعريف للقياس العقلي واللغوي بجعل الحكم عبارة عن المحكوم به أعم من أن يكون شرعيا أو لغويا أو عقليا كما صنع ابن قاسم في آياته *

(وقوله) معلوم قيد ثالث . قال الاسنوى : المراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه الاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون العلم على هذه الامور اه وفيه نظر واضح لانه ان أراد بقوله المتصور متعلق التصور المقابل للتصديق فلا يصح تفريعه عليه بقوله فدخل الخ لأن الاعتقاد والظن من قبيل التصديق لتعلقها بالنسب وان أراد به متعلق التصور بمعنى الادراك المطلق المرادف للعلم وهو الظاهر كما يؤخذ من عبارة المحصول الآتية صح تفريعه ولكن متعلق العلم ههنا المقيس والمقيس عليه وهما من قبيل المفرد فالعلم المتعلق بهما تصور مقابل للتصديق فلا يشمل الاعتقاد والظن *

والعجب من ان الامام فسر المعلوم بمثل هذا التفسير فآثم به الاسنوى وابن السبكي وعبارته في المحصول . (واما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور) اه وقد يخطر في البال تمحلات لتصحيح كلامهم ولولا اني اتوقع حصول مثلها في مقامات الامتحانات لاعرضت عنها فانها واهية جدا ولا تستحق النظر والاعتبار واضاعة الزمن في الاشتغال فيها وفي ردها . (فمنها) أن المراد معلوم وجوده فيكون متعلقه نسبة وفيه انه يرجع الى التعبير بشيء أو موجود وسيأتى ما فيه (ومنها) أن المراد معلوم وجوده ان كان موجودا أو عدمه ان كان معدوما فيكون متعلقه نسبة أيضا. وفيه انه يساوى حينئذ المعلوم بمعنى المتصور لان المتصور لا يخلو اما أن يكون

موجودا أو معدوما ولا يشترط ملاحظة حالة منهما فلا داعي الى هذا التقدير ولا حاجة اليه (ومنها) أن المراد معلوم حكمه وفيه أن معنى التعريف يكون عليه هكذا اثبات مثل حكم معلوم حكمه في معلوم حكمه وهو كما ترى واضح البطلان * واقربها وجهان (أحدهما) أنهم أرادوا تفسير العلم في ذاته وان كان في هذا المقام متعلقا بالمفرد فهو بالنظر لمتعلقه ما تصور مقابل للتصديق (والثاني) أن هذا الكلام مبني على أن للتصورات تقاض كما إذا رأيت شبحا من بعد فتصورت أنه انسان ثم تبين أنه فرس وحينئذ يعقل أن يكون الاعتقاد والظن من قبيل التصور. ولكن التحقيق خلافه فان إدراك انسانية الشبح أولا وفرسيته ثانيا عند التحقيق يرجع الى التصديق . ونعم القول فيه مسطور في حواشي العقائد النسفية *

وانما عبر بالمعلوم ولم يعبر بشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممكنا أو ممتعا والشئ لا يشمل المعدوم ان كان ممتعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة . كذا قال الاسنوى . والذي يفهم من شرحي المقاصد والمواقف وحواشيه أن لفظ الشئ يطلق لغة على المستحيل عند بعض المعزلة وقد نقلوا عن جار الله أنه قال. الشئ اسم لما يصح أن يعلم سواء كان معدوما أو موجودا محالا أو مستقيما . نعم هم لا يقولون ان المحال شئ بمعنى أنه ثابت في نفسه متقرر ويقولون ان المعدوم الممكن شئ بمعنى أنه ثابت في نفسه متقرر وقد خالفوا في المعدوم الممكن الاشاعرة الذين ذهبوا الى أنه ليس بثابت في نفسه كالممتنع . فلعل مراد الاسنوى من قوله : والشئ لا يشمل المعدوم الخ أن الشئ بمعنى الثابت في نفسه لا يشمل المعدوم * وليس مراده أن لفظ الشئ لا يطلق على المعدوم ولذلك أتى بالفظ يشمل دون لفظ يطلق والله أعلم *

ثم اعلم أي لم أر احدا من الاصوليين أتى بمثال للمعدوم الممكن ولا للمستحيل وقد رأيت القرافي في شرح المحصول كتب على قول الامام. القياس يجري في الموجود والمعدوم مانصه (مثالهما) مستغف به فيباح. ليس بما قل فلا يصح تصرفه

كالصبي اه وسياقه يعطي أن المثال الأول للمقيس الموجود والثاني للمعدوم مع أن الظاهر من المثالين أن يكون قوله في الأول مستفهم به وفي الثاني غير عاقل هو العلة الجامعة وأن يكون المقيس فيهما محذوفا فلا يصح التمثيل بالثاني للمعدوم * ولوجرينا مع سياق عبارته واعتبرنا أن قوله غير عاقل هو المقيس كان ذلك دالا على أن المراد من المعدوم هو العدمي أي الذي أخذ العدم في مفهومه وعلى ذلك يكون إمكان وجوده واستحالة باعتباره متعلقه. فإذا أردت التمثيل على وزانه لما إذا كان كل من المقيس والمقيس عليه معدوما تقول في شأن السفينة غير رشيد فيستحق منعه من التصرف في ماله كغير العاقل والجامع عدم اهلية كل منهما للتصرف. هذا في المعدوم الممكن (وأما) المستحيل فتقول فيه على وزان ماسبق عدم المسكان لله تعالى كعدم الجسمية يجب اعتقاده والجامع أن كلا منهما فيه تنزيه الله عن سمات الحوادث *

هذا ويجوز أن نعتبر المعدوم هو المستحيل وجوده نفسه الذي هو نفس المقيس والمقيس عليه فتقول (١): المسكان بالنسبة إلى الله لكونه من خصائص الحوادث يجب اعتقاد أن الله منزّه عنه كالجسم. وتقول في المعدوم الممكن على وزانه في غير القياس الشرعي العناء لا يستلزم وجودها المحال فيجوز كولد لزيد. أي قبل ولادته فانه جائز (فان قلت) كيف يتصور في القياس الشرعي أن يكون المقيس والمقيس عليه معدومين على أي معنى من المعنيين السابقين مع أن الحكم الشرعي متعلق بهما وهو لا يتعلق إلا بفعل المكلف الذي هو وجودي دائما (قلت) أولا القياس يجري في الاسباب والشروط والموانع فليس قاصرا على الاحكام التكليفية (وثانيا) قد يكون القياس في غير الفعل ليتوصل به إلى اثبات الحكم فيه كما إذا قلت غير آمن على نفسه في طريق الحج فلا يجب عليه كالمعضوب والجامع عدم تيسر الوصول إلى موضع النسك والله أعلم *

وإنما لم يعبر بالأصل والفرع لأن مرين (الأول) أن معرفة كون هذا أصلا

وذلك فرعاً عما تكون بعد القياس فلو دخلا في تعريفه لزم الدور وإن أمكن الجواب عنه كما سيأتي في الكلام على تعريف ابن الحاجب (الثاني) رفع إيهام كون القيس والمقيس عليه وجوديين لأن الأصل ما تولد منه الشيء والفرع ما تولد عن الشيء . مع أنك علمت أن القياس يجري في المعدومات أيضاً . وإنما عبرنا بالإيهام لأن الأصلية والفرعية قد تكون في المعدومات فإن عدم المشروط مفرع على عدم الشرط وعدم الملزم مفرع على عدم اللازم إلا أن استعمالهما في الموجودات أكثر . قال الزركشي في شرح جمع الجوامع بعد بيان رجحان التعبير بمعلوم مانصه : نعم في التعبير بالأصل والفرع فائدة وهي خروج مالمو كان أحدهما ليس أصلاً للآخر فلا يكون قياساً كالبر والشعير المتساويين في علة الربا فإن أحدهما ليس أصلاً للآخر لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص اه وفيه أن مثل هذه الصورة خارجة بقوله لا اشتراك كما في علة الحكم المفيد أن إثبات مثل حكم المعلوم الأول في المعلوم الثاني لعلة هي الاشتراك في علة الحكم فلا يشمل مثل هذه الصورة لأن إثبات الحكم فيها للنص لا للاشتراك في علة الحكم . (وقوله) في معلوم آخر قيد رابع زاده لأن القياس لا يعقل إلا بين أمرين لأنه عبارة عن التسوية وهي لا تتحقق إلا بين شيئين ولأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتاً للشرع بالحكم .

(وقوله) لا اشتراك كما في علة الحكم قيد خامس وأشار به إلى أن القياس لا يتحقق بغير العلة واحترز به عن إثبات الحكم بالنص أو بالاجماع فلا يكون قياساً كما سبق في صورة البر والشعير . ثم إن إضافة العلة إلى الحكم سيأتي وجهه والخلاف فيه هل على معنى أنها مؤثرة فيه بذاتها؟ أو يجعل الشارع . أو باعثة على شرعه . أو على أمثاله أو معرفة له ؟ كما أنه سيأتي أنواعها وشروطها ومسالكها وما يتعلق بها في موضعه إن شاء الله تعالى . والكلام في أن العلة الموجودة في الأصل هي بعينها الموجودة في الفرع أو مثابها كالقوله في الحكم غير أن السكال بن الهمام

وجه اتحاد العلة في الفرع والأصل بغير ما وجه به اتحاد الحكم فيهما فقال ما خلاصته . إن الوصف المنوط به الحكم إنما هو الوصف الكلّي كالاسكار المطلق دون الوصف الجزئي كاسكار الخمر اذ لو كان هو الوصف الجزئي لكان قاصرا ولما تعدى الحكم إلى غير محله : ولأن المشتل على المفردة المناسبة للتحريم إنما هو الوصف الكلّي وهو ثابت في الحال كلها على الخلاف في وجود الكلّي في الخارج * وهذا كلام وجيه ولا يرد على مثل هذا التعريف فان قوله لا شترا كهما في علة الحكم ظاهر في اتحاد العلة * وإنما يرد على من قال لوجود مثل علة فيه والله أعلم *

ثم اعلم أن صاحب هذا التعريف قد عبر بالاشتراك وعبر غيره كابن السبكي في جمع الجوامع بالمساواة . ورجح الزركشي في شرح جمع الجوامع التعبير بالمساواة نقلا عن ابن السبكي بأمرين (الأول) المناسبة للمعنى اللغوي فان من معانيه المساواة كما سبق (الثاني) ان الاشتراك يصدق بوجهين (احدهما) المناصفة تقول شارك زيد عمرا واشترك زيد مع عمرو في المال وهذا المعنى ليس بمراد لهم في قولهم شارك الفرع الأصل في علة الحكم لان العلة لم تقسط عليهما حتي يكون في كل منهما بعضها (وثانيهما) المساواة كما تقول اشترك زيد مع عمرو في الانسانية أي تساويا فيها وهذا هو المقصود (اما) لفظ المساواة فلا يستعمل إلا في المعنى الثاني ثم استحسن الزركشي وجها آخر فقال ما خلاصته . التعبير بالمساواة أولى من التعبير بالمشاركة لان المشاركة في أمر مالا توجب استواءهما في الحكم مالم يكن ذلك الأمر فيهما سواء أو قريبا منه بخلاف مالا اختلفا من الجهة التي تقتضي الحكم فان ذلك يكون فرقا يمنع التسوية بينهما *

ولك أن تقول . ان لفظ المشاركة أولى من لفظ المساواة لان لفظ المساواة يوهم قصر القياس على المساوي وخروج الأولى والأدون * وما يرد على ظاهر دخولهما في القياس من أن فيهما فرقا يمنع من الالحاق سيأتي دفعه وتحقيق الأمر

في ذلك ان شاء الله تعالى * وما قاله ابن السبكي والزر كشي يمكن الجواب عنه (أما) الوجه الذي حاصله أن الاشتراك له معنيان (المناصفة) وليس مراداً (والمساواة) وهو المراد فيكون مشتركاً يعني والمشارك لا يدخل التعاريف (فالجواب) عنه أن القرينة واضحة في تعيين المعنى الثاني وأما المعنى الأول فلا يخطر بالبال في مثل هذا المقام . وإنما يخطر بالبال في مقام يكون المشترك فيه يقبل التقسيط والتنصيف كالمال بخلاف ما إذا كان المشترك فيه لا يقبل ذلك كعلة الحكم فإنه لا يفهم منه إلا المساواة *^٢

(وأما) الوجه الذي حاصله أن لفظ المساواة يناسب المعنى اللغوي فالخطب فيه سهل ومع ذلك يمكن أن يقال : إذا تعين أن المراد بالاشتراك المساواة حصلت المناسبة للمعنى اللغوي في المعنى وإن لم تحصل في اللفظ *^٣

(وأما) الوجه الذي استحسنته الزركشي (فالجواب) عنه أن الاشتراك في علة الحكم لا يقتضي إثبات الحكم في الفرع إلا إذا لم يوجد فارق من تلك تلك الجهة فتدبر *

(وقوله) عند المثبت متعلق بقوله لاشتراكهما . قال الاسنوي ومثله ابن السبكي . أتى به ليشمل التعريف الصحيح والفاسد في نفس الأمر اه وذلك لأن الاشتراك في العلة إذا اطلق انصرف الى الاشتراك في الواقع ونفس الأمر فإذا اريد تعريف الصحيح حذف هذا القيد *

ثم قل الاسنوي ومثله ابن السبكي . وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات اه يعني أنه لم يقل عند المجتهد لأنه إذا اطلق انصرف الى المجتهد المطلق فلا يشمل قياس مجتهدى المذهب والفتوى المقلدين لإمام معين الذين يقيسون على مقتضى قواعد إمامهم . وقد اعترض عليه بعض مشايخنا بأن المقلد ليس مثبتاً للحكم ولا قائساً بالصواب الاقتصار على المجتهد . ولكن الحق مع الاسنوي فإن القياس يحصل من أئمة المذهب الواحد حتى أنه يجوز لهم كاسياً في

مسائل التهمة في آخر باب الحجية ان يقيسوا بالنسبة لنص المجتهد بان يعتبروه كنص الشارع ويستخرجوا علة ثم يلحقوا به نظيره وهو المسمي بالتخريب في مذهب الشافعي رضي الله عنه *

ثم ههنا أمور (الاول) مقتضى هذا أن الفاسد يقال له قياس مع أن الفساد إنما يكون بقدر كن أو شرط وذلك نخل بثبوت الماهية فتكون حينئذ معدومة غير ثابتة (والجواب) أن الفاسد يطلق عليه قياس بدليل قولهم القياس إما صحيح وإما فاسد . ومورد التهمة مشترك بين القسمين جزماً . وبدليل أن الصحابة رضي الله عنهم ردوا بعض الأقيسة وعملوا ببعضها ولا سبيل إلى الجمع بين عملها إلا بحمل الاول على القياس الفاسد والثاني على القياس الصحيح . وما قيل ان مثل هذا الاطلاق ينبغي أن يكون مجازاً للشبه الصوري بخلاف الاصل والمتبادر . وما ذكر في السؤال من أن الفساد نخل بثبوت الماهية وانها حينئذ تكون معدومة . ان أراد بالماهية التي تكون معدومة هي الماهية المطلقة فمنوع . وان أراد بها المتحققة في الصحيح فمسل ولا يضر *

(الامر الثاني) أن الفاسد هو ما كان الاشتراك فيه غير موافق لما في الواقع ونفس الامر أعم من أن يظهر ذلك فنحكم بفساده أولاً يظهر * فهل إذا حذف هذا القيد يخرج عن التعريف كل من القسمين أو يخرج الأول فقط وهو ما ظهر فسادهم ؟ (والجواب) أن المفهوم من عبارة الاسنوي السابقة ومثلها عبارة ابن السبكي أن هذا القيد لا يدخل القسمين معا * والمفهوم من شرح المحلى على جمع الجوامع أنه لا يدخل القسم الاول فقط (أما الثاني) فداخل في الصحيح حتى يظهر فسادهم اذ الفاسد في نفس الامر قبل ظهور فسادهم معتبر من الأدلة الشرعية ومحكوم عليه بالصحة والا لا تمتع الحكم بالصحة على كثير من الأدلة لعدم الاطلاع فيها على الواقع ونفس الامر *

فان قيل كيف يكون الفاسد في نفس الامر صحيحاً موافقاً لما في نفس الامر

(قلت) الموافقة لما في نفس الامر في القياس المعتبر صحيحا أعم من أن تكون حقيقة أو حكما . وبهذا ظهر أن التحقيق ما جرى عليه المحلى والله أعلم * .

(الامر الثالث) ما ذكر في هذا المقام من أن هذا القيد لادخال الفاسد انما يظهر على مذهب المخطئة أي القائلين بان المجتهد يخطئ ، ويصيب وأن القياس يكون صحيحا معتبرا من الادلة الشرعية اذا وافق الواقع ويكون فاسدا غير معتبر من الادلة اذا لم يوافق (وأما) المصوبة - الذين يقولون : إن كل مجتهد مصيب وأن المدار في الاحكام الشرعية على ما أدى اليه نظر المجتهد حتى لو تغير اجتهاده وعدل عن قياس الى دليل آخر لا يحكم على القياس الاول بالفساد بل هو دليل انتهى حكمه كالمسوخ - فيلزمهم هذا القيد اذ ليس عندهم الا الاشتراك في نظر المجتهد . فلو حذف هذا القيد مع أن المتبادر الاشتراك في الواقع ونفس الامر خرج عن التعريف جميع أفراد المعرف ولم يصدق على فرد منها * .

(فان قيل) إذا كان الاشتراك عند المصوبة لا يكون الا بنظر المجتهد انصرف عند الاطلاق الى ذلك ولا يحتاج لذكر هذا القيد عندهم * . (قلت) ذكرنا سابقا أن الاشتراك اذا اطلق انصرف الى الموافق لما في نفس الامر لانه الفرد الكامل فلا يفهم أهل العرف العام الا ذلك ولا ينظر الى اصطلاح المصوبة فتأمل فلنبحث فيه مجال * .

(فان قيل هذا القيد يخرج القياس الذي يكون الاشتراك فيه موافقا للواقع اذا لم ينظر فيه المجتهد (قلت) . هذا انما يرد على من عرف القياس بالمساواة كابن الحاجب . (ويجاب) عنه من قبله بان مثل هذه الصورة لا يترتب عليها شيء فلا يعتد بها فخرجها غير مضر * (أما) من عرف القياس بأنه اثبات أو حمل مما هو من أفعال المجتهد وفكرة المستنبط فلا يرد عليه ذلك لان القياس عنده لا يشمل هذه الصورة كما لا يخفى على المتأمل * .

(فان قيل) هل يعقل قياس فاسد عند المصوبة . (قلت) : نعم بان يكون

الحاق الفرع بالاصل وتشبيهه به من غير أن يكون المشبه - بكسر الباء - معتقداً ذلك ولكن هذا خارج عن التعريف ذكر القيد أو حذف * فإذا أردنا شموله له نقول في التعريف: تشبيه فرع باصل: لا أنه قد يكون مطابقاً لحصول الشبه وقد لا يكون وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه . كذا في العضد . ووضحه العلامة السعد بما حاصله إن التشبيه هو الدلالة على مشاركة في أمر هو وجه الشبه والجامع فإن كان حاصلًا فالتشبيه مطابق وإن لم يكن حاصلًا فغير مطابق وعلي كل تقدير فالمشبه - بكسر الباء - إما أن يعتقد حصوله فصحيح في الواقع أو في نظره وإما أن لا يعتقد حصوله ففساد اه *

(الرابع) مقتضى ما ذكر في هذا المقام ان الفساد محصور فيما اذا عدم الجامع بين الاصل والفرع . مع أن الفساد كما يكون بذلك يكون بوجود نص أو إجماع على خلاف القياس ويكون بغير ذلك مما هو معلوم من الكلام على شروط القياس . ويمكن ان يجاب عن ذلك بان كل المفسدات ترجع عند التحقيق الى عدم الجامع المقتضى لتعدية حكم الاصل الى الفرع فتأمل *

هذا تمام شرح هذا التعريف وقد اشتمل على اركان القياس الاربعة . الاصل والفرع . والحكم . والعلة . ووجه أخذها منه ظاهر لا يحتاج الى بيان . وسيأتي الكلام على ما يسمي من الاركان اصلاً وما يسمي فرعاً وعلى وجه كونها اركاناً ان شاء الله تعالى *

ويجمل بنا ان نزيد في ايضاح هذا التعريف بذكر مثال للقياس وهو قولنا : الزكاة واجبة في مال البالغ فتجب في مال الصبي لمشارك بينهما وهو دفع حاجة الفقير * فالمقيس مال الصبي والمقيس عليه مال البالغ والعلة دفع حاجة الفقير والحكم وجوب الزكاة * ثم بعد ان علمت شرح التعريف لا يخفى عليك وجه كونه اظهر من تعريف ابي الحسين السابق . وخلاصته من اربعة أمور (الاول) تعبيره باثبات بدل تحصيل لان التحصيل يقتضي ان

القياس به يحصل حكم الفرع بعد ان لم يكن مع أن القياس مظهر فقط . بخلاف اثبات فان معناه على ما علمت علم او اعتقاد او ظن (الثاني) زيادة لفظ (مثل) بناء على أن حكم الاصل غير حكم الفرع * وقد علمت ما فيه . (الثالث) التعبير بالمعلومين بدل الأصل والفرع * وقد علمت وجهه (الرابع) التعبير بالثبت بدل المجتهد وقد علمت أيضا وجهه *

ومع هذا فقد ورد على هذا التعريف اعتراضات ثلاثة (الاول) أن إثبات حكم الفرع متفرع على القياس ومتوقف عليه فاعتباره جزءاً في تعريف القياس يقتضى توقف القياس عليه وذلك دور مفسد للتعريف * وهذا الاشكال أورده صاحب الاحكام على تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني الآتي بيانه وهول فيه واعتبره إشكالا لا يحصى عنه * ولذلك عدل عن تعريف القاضي الى تعريف آخر سنده عند الكلام على تعريف ابن الحماجب *

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة (الاول) الاسنوى فانه قال مانصه : انما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حداً ونحن لانسلمه بل ندعى أنه رسم اه وفيه أبحاث (الاول) أن إثبات الحكم حيث وقع جزءاً من التعريف يتوقف تصور القياس عليه سواء كان التعريف حداً أو رسماً * ومقتضى الجواب تسليم أن الاثبات ثمرة للقياس يتوقف عليه . فالاشكال لا يزال قائماً . (والجواب) أن التعريف اذا كان رسماً كان توقف القياس على الاثبات حيث عرف به من جهة التصور فقط * وتوقف الاثبات على القياس لسكونه ثمرته من جهة الوجود فقط فانفككت جهة التوقف فلا دور . (أما) إذا كان حداً وكان الاثبات جزءاً من ماهية القياس مع كونه ثمرته فيكون كل منهما متوقفاً على الآخر من جهة واحدة ويلزمه التناقض من جهة أخرى وهو أن يكون الشيء الواحد داخلاً في الماهية وغير داخل وذلك محال *

(البحث الثاني) اذا كان هذا التعريف رسماً لاحدا فما حد القياس ؟ ويمكن

أن يقال كما قرره إمام الحرمين : لا يمكن تحديد القياس * أو يقال : ان حده علي هذا هو تعريف ابن الحاجب الاتني وسيأتي ما فيه *

(البحث الثالث) اذا كان الاثبات ثمرة القياس ومتفرعا عليه فهل يصح حمله على القياس بحيث يتصادقان أولا يصح ؟ واذا لم يصح فهل يقدر لصحة الحمل مضاف هو (ذو) ويكون المعنى . القياس ذو اثبات الخ ؟ واذا قدرنا ذلك فما حقيقة القياس التي هي ذات اثبات وما وجه كونها ذات اثبات ؟ ويمكن أن يجاب بأنه لا يصح الحمل وأنه لا بد لصحته من تقدير (ذو) وأن حقيقة القياس التي هي ذات اثبات هي مساواة الفرع للأصل في علة حكمه كما سبق * وأن معني كونها ذات اثبات أمها أصله ومنشؤه * هذا كله اذا اعتبرنا أن القياس المعروف هو المعتبر في ذاته دليلا وأصلا للمجهد يستنبط منه الحكم * (أما) اذا اعتبرنا أن القياس المعروف هو المستعمل عند الاصوليين والفقهاء وهو فعل المجهد وفكرة المستنبط كما يأتي تحقيقه فلا مانع من صحة حمل الاثبات عليه ويكون تحرير الجواب عن إشكال الآمدى السابق بمنع أنه ثمرة القياس بهذا الاعتبار بل هو عين القياس * وإنما يكون ثمرته بالاعتبار الأول * وسيأتي لهذا الموضوع زيادة توضيح في الكلام على الاعتراض الثاني * وفي تحرير النزاع في حجية القياس والله أعلم *

(الجواب الثاني) عن إشكال الآمدى ما أجاب به ابن السبكي في شرح المنهاج نقلا عن الهندي : وحاصله عدم تسليم أن الاثبات ثمرة القياس ومتفرع عليه * بل ثمرته ثبوت حكم الفرع * وفيه نظر (أما) أولا فلا نسلم أن الثمرة هي الثبوت لان ثبوت الحكم سابق على القياس وإنما الناشئ عن القياس الاعتقاد (وأما) ثانيا فانا لو سلمنا أن الثبوت فرع القياس دون الاثبات لا يندفع الاشكال لان الاثبات يستلزم تصوره تصور الثبوت * فتوقف القياس على الاثبات لاخذه في تعريفه يقتضي توقفه على الثبوت فلا نزال محتاجين الى الجواب باختلاف جهة

التوقف (ويمكن) أن يجاب عن الاول بأن الثبوت السابق على القياس هو ثبوت الحكم في ذاته * والمتفرع عنه هو الثبوت مستندا الى العلة * والحق أن هذا الثبوت انما يعقل اذا نظر المجتهد فيرجع عند التأمل الى الاثبات والله أعلم *

(الجواب الثالث) لابن الحاجب في مختصره وحاصله : أن المعروف القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني أو الخارجي ليس فرعاً له * واعتراض عليه الاصفهاني في شرح المحصول بما حاصله : ان حكم الفرع الذهني ثمرة القياس الذهني * وثبوت حكم الفرع الخارجي ثمرة القياس الخارجي * ثم حقق أن القياس له وجودان (وجود) ذهني (وجود) خارجي . وثبوت الحكم كذلك وأن التعريف انما هو للقياس الخارجي إذ هو الدليل الثابت الدال على حكم الله في الواقع (والجواب عن ذلك) أن معنى مقاله ابن الحاجب على ما حققه السعد في حواشيه أن أخذ حكم الفرع في تعريف القياس يقتضي توقف معرفته وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته * وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله غاية الأمر ان حصوله يتوقف على حصول القياس وهذا ليس بدور * ولا يخفى أن هذا جواب صحيح لا غبار عليه . وحاصله يرجع الى ماقررنا به جواب الاسنوي من أن القياس حيث عرف بالاثبات يتوقف تصوره على تصوره وأن الاثبات حيث أنه ثمرة للقياس ومتفرع عليه يتوقف حصوله على حصوله فانفكت الجهة والله أعلم *

(الاعتراض الثاني) القياس دليل شرعي في ذاته نصبه الشارع ليستنبط منه الحكم كالكتاب والسنة وجد مثبت أولاً فتعريفه بالاثبات الذي هو فعل مثبت وفكرة المستنبط والمتوقف على وجوده غير صحيح *

ولأنجل هذا الاعتراض اختار ابن الحاجب في مختصره تعريف القياس بأنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه . واختار مثله صاحب مسلم الثبوت واعتبر إطلاقه على ما هو من أفعال المجتهد مسامحة . وصرح شارحه بأنه مجاز . وكذلك

الكمال ابن الهمام اختار مثل تعريف ابن الحاجب . ومع ذلك ذكر أن أكثر الأصوليين عرفوه بما هو فعل المجتهد . ثم قرر أن هؤلاء فريقان (فريق) لا يمكن رد عبارته إلى فعل الله تعالى على وجه يسوغ في الاستعمال فيخلص من هذا الاشكال (وفريق) لا يمكن رد عبارته إلى فعل الله تعالى فيلزمه الاشكال . (فمن) الاول من قال في تعريفه :
تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة فإن التقدير على ما قال معناه التسوية فيرجع إلى تسوية الله تعالى محلاً بآخر . (ومنه) أيضاً من عرفه بقوله : إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر فإنه يصح أن يراد إبانة الشارع *

(ومن الثاني) من عرفه بالاثبات كصاحب المنهاج (ومن) عرفه بالحمل كصاحب جمع الجوامع والقاضي أبي بكر *

وأجاب العطار عن هذا الاعتراض بأن كون القياس فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشارع دليلاً له ولمن قلده . وقرر مثله شارح التحرير وزاد عليه بأن ذكر له نظيراً وهو الاجماع فإنه من أفعال المجتهدين وقد نصبه الشارع دليلاً * وفيه نظر لأنه لا يعقل أن يكون اثبات حكم الأصل في الفرع بمعنى اعتقاد ثبوته دليلاً للمجتهد لأنه إذا كان دليلاً فما هو المدلول الذي يستفيدة منه ؟ (نعم) يصح أن يكون دليلاً لمن يقلده كالاجماع فإنه دليل لمن بعد المجتهدين لا لهم * لا يقال إن اعتقاده أن حكم الفرع مثل حكم الأصل دليل على أنه حكم الله في ذاته يجب عليه وعلى من يقلده أن يعمل به . لانا نقول : هب أن الأمر كذلك ولكن أي دليل استند إليه المجتهد حتى اعتقد ذلك ؟ أهناك دليل لحكم الفرع وراء القياس ؟ فالتحقيق أن أكثر الأصوليين إنما عرفوه بما هو فعل المجتهد وإن كان الدليل في الحقيقة هو الاشتراك في العلة لأن جميع استعماله تنبئ عن كونه فعل المجتهد . وامل السر في كونه يستعمل كذلك أنه بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد . (أما) مجرد المساواة من غير نظر المجتهد فلا اعتداد بها ولا يترتب عليها شيء *

ولأنجل ما قلناه نجد المهرة من الأصوليين كالمصنف وصاحب جمع الجوامع

قد جمعوا في تعريفه بين الامرين فقال المصنف : هو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم لاشتراكهما في علة الحكم . وقال صاحب جمع الجوامع . حمل معلوم على معلوم لمساواته له في علة الحكم . فتراهم يعallon الاثبات أو الحمل بما هو الدليل في الحقيقة وهو المساواة في العلة *

(فان قلت) هل استعمالهم هذا اصطلاح لهم ؟ واذا كان كذلك فهل يصح عندهم اطلاقه أيضا على المساواة فيكون مشتركا لفظيا ؟ (قلت) . الظاهر أن القياس لا يطلق عند هؤلاء الا على ما هو فكرة المستنبط المستند الى الدليل الحقيقي وهو المساواة لما ذكرناه *

وأما غير الاكثر فنظر الى الأساس الاصيلي والدليل على الحقيقة وقطع النظر عن استعماله فعرف القياس بالمساواة ولكل وجهة هو موليها *

وبما قررناه تعلم أن اطلاق القياس على ما هو فعل المجتهد وفكرة المستنبط ليس على سبيل المسامحة ولا المجاز وإنما هو اصطلاح لاكثر الاصوليين لما بيناه . ويؤيده ما ذكره الزركشي في البحر المحيط من أن الاصحاب اختلفوا كما قاله أبو اسحق فيما وضع له اسم القياس على قولين (أحدهما) استدلال المجتهد وفكرة المستنبط (والثاني) المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه والله أعلم *

(الاعتراض الثالث) هذا التعريف لا يشمل قياس العكس ولا قياس الدلالة ولا القياس الذي في معنى الاصل وهو ما جمع فيه بنو الفارق . ولا قياس الشبه . ولا القياس المنطقي بقسميه الاستثنائي والاقتراني . فيكون غير جامع . (أما) عدم شموله لقياس العكس فلائنه اثبات تقيض حكم الاصل في الفرع لوجود تقيض علة فيه لا إثبات مثل حكم معلوم الخ (مثاله) قول الحنفية في الاستدلال على شرطية الصوم الاعتكاف حال الاطلاق . وقد وافقهم الشافعية على اشتراطه حال النذر كما وافقوهم على عدم اشتراط الصلاة للاعتكاف لا حال الاطلاق

ولا حال النذر - * لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة لما لم يجب فيه بالنذر لم يجب بغير النذر. فالحكم في الأصل (وهو الصلاة) عدم الوجوب بغير النذر. والعلة فيه عدم الوجوب بالنذر. والحكم في الفرع وهو (الصوم) الوجوب بغير النذر وهو تقيض حكم الأصل. والعلة فيه الوجوب بالنذر. وهي تقيض علة حكم الأصل فافترقا علة وحكما *

وبهذا التقرير يتضح لك أن عبارة الأسنوي في تقرير قياس العكس مشكلة من وجهين (الاول) قوله (كالصلاة لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطه بالنذر اه فانهما تقتضي أن يكون عدم شرطية الصلاة حال الاطلاق علة وعدم شرطيتها بالنذر حكما كما هو مفهوم الشرط والجواب والصواب العكس (الاهم) إلا إن يقال : انه لا يلزم ان يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجواب حكما : بل يجوز العكس . ولو سلمنا لزوم ذلك فلا مانع من أن يكون مضمون الشرط علة للعلم بمضمون الجواب لا لثبوته . فلا ينافي ان مضمون الجواب علة لثبوت مضمون الشرط وهو حكم فيوافق ما قررناه *

(الوجه الثاني) قوله في تقريره ايضا : والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق اه فانه لا يعقل في قياس العكس جامع . فان كان مراده أن هناك جامعا وعلة مشتركة على التقدير كما يأتي في أحد الاجوبة فصحيح . لكن ليس هذا محل تقريره وإنما محله عند تقرير الجواب . ولم يذكر هذه الزيادة غيره من الأصوليين فيما علمت *

(أما) عدم شموله لقياس الدلالة فلانه ما جمع فيه بلازم العلة أو بآثرها أو بحكمها لا بالعلة. فمثال الاول أن يقال: النبذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للعلة التي هي الاسكار (ومثال) الثاني ان يقال : القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم . وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان (ومثال) الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم .

وهو حكم العلة التي هي القطع منهم خطأ في الصورة الأولى والقتل كذلك في الثانية *
 (وأما) عدم شموله للقياس في معنى الأصل فلأن الجمع فيه بنى الفارق
 لا بالعلة (ومثاله) قياس صب البول في الماء على البول فيه في المنع بجامع أن لا فارق
 بينهما في مقصود المنع *

(أما) عدم شموله لقياس الشبه فلأن الجمع فيه بوصف شبيه غير العلة
 خصوصاً من اعتبر الشبه الصوري فلم يحصل فيه اشتراك في العلة (ومثاله) قياس
 التفاح على البر في الربوبية بجامع الطعم * (وأما) عدم شموله للقياس المنطقي بقسميه
 فظاهر وأمثله معروفة *

وأجيب عنها كلها بجواب واحد وهو أن هذا تعريف للقياس المسمى بقياس
 العلة المقابل لها جميعها * وعن قياس الدلالة وحده بأنها لا نسلم أن الجمع فيه بين
 الأصل والفرع بغير العلة بل بها وإن لم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنها . وكذا
 يقال في القياس الذي في معنى الأصل * وعن قياس الشبه وحده بأنها لا نسلم أن
 الجمع فيه بغير العلة فإن المراد بالعلة مطلق المعرف فيتم الوصف الشبيه بل
 والطردى عند من يجوزه . وعن قياس العكس وحده بأربعة أجوبة (أحدها)
 أن قياس العكس في الحقيقة مركب من قياس استثنائي كبراه شرطية متصلة
 لزومية ومن قياس أصولي جيء به لبيان الملازمة وتقريره . لو لم يكن الصوم
 شرطاً للاعتكاف مطلقاً لما وجب بالنذر لكن التالي باطل بالاتفاق فيبطل المقدم
 وهو عدم كونه شرطاً وثبت تقيضه وهو كونه شرطاً وهو المطلوب . ولما كانت
 الملازمة التي هي لزوم عدم وجوبه بالنذر لعدم وجوبه حال الإطلاق نظرية جيء
 بالقياس الأصولي دليلاً عليها . وهو القياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً
 للاعتكاف حال الإطلاق لم تصر شرطاً له بالنذر . وهذا القياس مندرج
 تحت الحد المقيس فيه الصوم والمقيس عليه الصلاة والجامع عدم كونها شرطين
 للاعتكاف مطلقاً والحكم بعدم الوجوب بالنذر *

(فان قيل) هذا القياس يقتضى أن الصوم مثل الصلاة ليس شرطا للاعتكاف حال الاطلاق وليس واجبا بالنذر مع أن وجوبه بالنذر متفق عليه . وكونه شرطا للاعتكاف حال الاطلاق هو المقصود بالاستدلال عليه بقياس العكس . (قلنا) ليس هذا القياس دليلا على الدعوى وإنما هو استدلال على الملازمة التى هى على سبيل الفرض والتقدير فان معناها كما علمت . لو فرض أن الصوم غير شرط للاعتكاف حال الاطلاق يلزمه أنه لم يجب النذر كالصلاة لما لم يجب حال الاطلاق لم يجب بالنذر . فالعلة والحكم فى المقيس تقديران (وقولهم) فى التعريف . اثبات مثل حكم الح أعم من أن يكون الحكم والعلة تحقيقين أو تقديرين (الجواب الثانى) أن المقصود فى المثال المذكور قياس الاعتكاف بغير نذر الصوم على الاعتكاف بنذره فى أن الصوم شرط فيه والعلة مطلق الاعتكاف ولم تذكر الصلاة لكونها أصلا مقيسا عليها بل إما لبيان الغاء الوصف الفارق وهو كون الاعتكاف مقترنا بنذر الصوم لأنه غير مؤثر كما فى الصلاة اذ وجوده وعدمه سواء فبقى العلة مجرد الاعتكاف . (واما) لبيان ابطال أن العلة هى الاعتكاف بنذر الصوم وتعيين أنها مجرد الاعتكاف بطريق السبر بأن يقال العلة إما مجرد الاعتكاف أو الاعتكاف بنذر الصوم أو غيرها . لا جائز أن تكون غيرها لأن الأصل عدمه . ولا جائز أن تكون الاعتكاف بنذر الصوم لأنه غير مؤثر بدليل تخلف الحكم عنه فى الصلاة . فتعين أن تكون العلة مجرد الاعتكاف فالصلاة إنما ذكرت لبيان الغاء الفارق أو لبيان الغاء أحد أوصاف السبر ولا تجب المساواة لها فلا يضر عدمها * .

(الجواب الثالث) أنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر فى عدم تأثير النذر فى الوجوب والجامع كونهما عبادتين . ويلزم ذلك أن الصيام واجب بدون النذر كما وجب بالنذر والا كان للنذر تأثير فى الوجوب . فالذى حصل فيه القياس حصل فيه المساواة فاننا قسنا الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر كما سبق ولا يضر عدم المساواة فى لازمه الذى هو وجوب الصوم بدون النذر كما

وجب بالنذر *

(الجواب الرابع) وهو للعضد أنه قياس للصوم على الصلاة في تساوي حكميهما أى كما أن الصلاة لا تجب في حالى النذر وعدمه فتساوي حكمها . فكذلك الصوم ينبغي أن يكون واجبا في الحالين حتى يتساوي حكمه . ولا يقال : ينبغي أن لا يجب في الحالين فيحصل التساوي بذلك . للاجماع على وجوبه في حالة النذر . هذا تمام القول في الجواب عن الاعتراض بقياس العكس *

وأحسن الاجوبة الاربعة عنه هو الاول وهو الذى اقتصر عليه الامام في المحصول والبيضاوى في المنهاج وذلك لانه يصلح جوابا لكل مثال بخلاف غيره من الاجوبة فانها خاصة بمثال الصوم والصلاة في الاعتكاف * ولذا ذكر لقياس العكس أمثلة أخرى غير هذا المثال المشهور ليتضح لك ما ذكرناه (الاول) الوتر يؤدى على الراحة فهو نقل كصلاة الصبح لم تؤد على الراحة فكانت فرضا . (الثاني) المرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح . (الثالث) المجمع لحليته لما وضع شهوته في حلال كان له أجر كالزاني لما لم يضعها في حلال كان عليه وزر . وهذا المثال مأخوذ من حديث صحيح وارد في البخارى *

واعلم أنه إذا ورد اعتراض على تعريف من التعاريف بأنه غير جامع لبعض الافراد وكان له جواب فالواجب أن يكون ذلك الجواب اما بتحرير المراد من المعرف بحيث لا يكون شاملا للصور الموردة على التعريف بأنه غير جامع لها . وحينئذ يتساوى التعريف والمعرف واما بتحرير المراد في تلك الصور بحيث يصح شمول التعريف لها فيحصل التساوى أيضا بين التعريف والمعرف . ولا يخفى عليك رد الاجوبة السابقة عن الاعتراض الثالث الى هاتين الحالتين والله أعلم *

(تنبيه) الاعتراض بقياس العكس وارد على التعريف سواء ذكر لفظ (مثل) أو حذف كما هو واضح جدا وإنما نهت عليه لاثني رأيين من توهم أننا اذا جرينا

على رأى ابن الهمام وحذفنا لفظ مثل لا يرد هذا الاعتراض أخذا من قول المصنف : قيل الحكماء غير مماثلين الخ *

هذا تمام القول في شرح التعريف الاول الذى ذكره البيضاوى في المنهاج ولنشرع في التعريف الثانى الذى هو لصاحب جمع الجوامع *

﴿ التعريف الثانى لابن السبكي في جمع الجوامع ﴾

قال رحمه الله تعالى : القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل *

وقبل أن نتكلم على شرحه نبين أصله وكيف هذب وتقح حتى صار بحيث لا يرد عليه ماورد على أصله فنقول . أصل هذا التعريف للقاضي أبى بكر الباقلانى . وعبارته على ما فى المحصول والاحكام والبحر المحيط للزركشى والبرهان لامام الحرمين (القياس حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه اه) *

قال الامام فى المحصول . وقد اختاره جمهور المحققين منا . وقال إمام الحرمين هو أقرب العبارات فى تعريف القياس . وقال الكيا . هو أسد ما قيل على صناعة المتكلمين *

(فقوله) حمل سيأتى بتحقيق المراد منه (وقوله) معلوم على معلوم سبق ما يتعلق بهما فى شرح التعريف الاول (وقوله) فى اثبات حكم لهما . متعلق بقوله حمل . والاثبات سبق بيان المراد منه أيضا . والضمير فى لهما يرجع الى المعلومين وهما المقيس والمقيس عليه (وقوله) أو نفيه اشارة الى أن الحكم يكون وجوديا ويكون عدميا (وقوله) بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه . اشارة الى أن الجامع تارة يكون حكما شرعيا وجوديا أو عدميا . وتارة يكون صفة حقيقية كذلك . فالصور العقلية باعتبار ذلك ثمانية حاصلة من ضرب صورتى الحكم الوجودى والعدمى فى أقسام الجامع الاربعة فيحصل ثمانية . (أربعة) لما اذا كان

الحكم الشرعي وجوديا (الأولى) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا وجوديا (ومثاله) الخمر نجس فيحرم التضيخ به كالبول . فالحكم الثابت بالقياس هو الحرمة وهو حكم وجودي والجامع حكم شرعي وجودي وهو النجاسة (الثانية) أن يكون الجامع فيها وصفا حقيقيا (ومثاله) النبيذ مسكر فيحرم تناوله كالخمر . فالحكم الثابت بالقياس هو حرمة التناول وهو وجودي والجامع وصف حقيقي وهو الاسكار (الثالثة) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا عدميا (ومثاله) الخل ليس بنجس فيباح التضيخ به كالماء . فالحكم الثابت بالقياس هو إباحة التضيخ وهو وجودي والجامع حكم شرعي عدمي وهو عدم النجاسة (الرابعة) أن يكون الجامع وصفا عدميا (ومثاله) الخل ليس بمسكر فيباح تناوله كالماء والعسل . فالحكم الثابت بالقياس هو إباحة التناول وهو وجودي والجامع وصف عدمي وهو عدم الاسكار •

وأربعة لما اذا كان الحكم الشرعي عدميا (الأولى) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا وجوديا (ومثاله) الكاب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير . فالحكم الثابت بالقياس عدم صحة البيع وهو عدمي والجامع حكم شرعي وجودي وهو النجاسة (الثانية) أن يكون الجامع فيها وصفا حقيقيا (ومثاله) النبيذ مسكر فلا يحل شربه كالخمر . فالحكم عدمي وهو عدم الحل والجامع وصف وجودي وهو الاسكار (الثالثة) أن يكون الجامع فيها حكما عدميا (ومثاله) الثوب المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة به كالمغسول بالمرق . فالحكم عدمي وهو عدم صحة الصلاة والجامع حكم عدمي وهو عدم طهارته . (الرابعة) أن يكون الجامع فيها وصفا عدميا (ومثاله) الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه كالمجنون . فالحكم عدمي وهو عدم صحة تصرفه والجامع وصف عدمي وهو عدم العقل •

وأعلم أنا اذا نظرنا الى ان المقيس والمقيس عليه قد يكونان موجودين أو معدومين مع الامكان أو الاستحالة زادت الصور ولا يخفى عليك استخراجها •

هذا ما يتعلق بشرح هذا التعريف اجمالا . وقد اعترض عليه الامام في المحصول والامدى في الاحكام باعتراضات ستة وزاد الامدى سابعاً وزاد غيره ثامناً *

﴿الاول﴾ انه ان اراد بالحمل الاثبات كان قوله في اثبات حكم لها ضائعا لقاعدة فيه بل هو تكرار محض . وان اراد به غيره فليبينه لتكلم معه فيه . وهو مع ذلك لاقاعدة في ذكره لان تعريف القياس يتم بان يقول: اثبات مثل حكم معلوم الخ فيلزم علي كل حال ذكر قيد لا يتوقف شرح الماهية عليه فيكون عبثا . (وأجيب) بان المراد بالحمل الاعتبار أو التسوية أو التشريك بينهما في حكم أحدهما وقوله بعد ذلك في اثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك المشترك فيه فهو زائد علي نفس التسوية فلا يكون تكرارا . وفيه نظر لان هذه المعاني للحمل مجازية فلا يصح دخولها في التعريف وعلي تسليم صحته بدعوى أنه مشهور أو القرينة واضحة يقال عليه : ان صح التصور بذكر واحد منها في التعريف بدل الحمل فلا وجه للعدول عنها اليه لانه موهوم ما يلزمه التكرار وان لم يكن فلا تصح ارادتها منه *

﴿الاعتراض الثاني﴾ ان قوله في اثبات حكم لها يقتضي ان حكم الاصل ثابت بالقياس كحكم الفرع مع انه ليس كذلك * اذ لو كان كذلك لتوقف علي القياس مع ان القياس متوقف عليه فيلزم الدور (وأجاب) الا مدي بما حاصله انا لانسلم أن هذا الكلام يشعر بان حكم الاصل ثابت بالقياس بل يشعر بان الحكم ثابت فيهما بالوصف الجامع . وفيه نظر فان الظاهر تعلق قوله في اثبات حكم بقوله حمل (وأجاب) العنيد تبعا لبعض شراح المحصول بما حاصله . ان الاثبات لهما معا انما يحصل باثباته في الفرع الثابت بالقياس . وليس المراد أن كل واحد منهما ثابت بالقياس . وفيه نظر فان (لها) للسكينة لا للمجموع

(الثالث) أن القياس كما يثبت به الحكم تثبت به الصفة كما في قولهم (الله عالم) فله علم كالشاهد فان القياس أعم من الشرعي والعقلي مع انه

اقتصر في التعريف على اثبات الحكم فان أراد بالحكم ما يشمل الصفة كان ذكر الصفة مع الحكم في الجامع زائدا وتكرارا . وان لم يرد بالحكم ما يشمل الصفة كان التعريف ناقصا فهو اما زائد او ناقص . (واجيب) من وجهين (الاول) اننا نسلم ان القياس يجري في العقليات (الثاني) وهو على تسليم انه يجري في غير الشرعيات انه إنما اقتصر على الحكم لان الكلام في القياس في الشرعيات فقط *

(الرابع) أن المعتبر في تعريف القياس ذكر الجامع دون أقسامه لامرين (الاول) أنه لو وجب ذكر أقسام الجامع لوجب ذكر أقسام الحكم كالوجوب والحظر وأقسام الوجوب كالوسع والمضيق مع أنه لم يقل أحد بوجوب ذكر هذه الاقسام (الثاني) أن الماهية توجد منفكة عن كل واحد من الاقسام وان كان لا بد في تحققها من وجود قسم منها ولا شك أن ما تنفك عنه الماهية لا يكون معتبرا في حقيقتها . (واجيب) بأنه ذكر أقسام الجامع لزيادة الايضاح لا على انه لا بد منها في تحقق الماهية *

(والخامس) أن كلمة (أو) للإبهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين . (واجيب) من وجهين (الاول) انك علمت ان ذكر الاقسام للايضاح فالتعريف تام بدونها (الثاني) ان (أو) ههنا للتنويع لا للإبهام *

(السادس) أن هذا التعريف لا يشمل القياس الفاسد لان الجامع اذا ما حصل صح القياس مع أن الفاسد يقال له قياس (واجيب) بان المطلوب تحديد القياس الصحيح لانه المعتبر . كذا في الآمدى . ويمكن ان يمنع ما قيل في السؤال من ان هذا التعريف لا يشمل الفاسد *

(السابع) وهو للآمدى ان إثبات حكم الفرع يتفرع على القياس فجعله ركنا في تعريفه يستلزم الدور . وهذا الاعتراض اورده الاسنوى على تعريف البيضاوى وقد سبق الكلام عليه . (واجاب) العضد عنه جوابا خاصا

بهذا التعريف حاصله : ان المراد وجوب التسوية في الحكم عند اثباته فيها بذلك الحمل (فقله) في اثبات حكم ليس متعلقا بحمل وانما هو متعلق بمضمونه . وفيه نظر فان الظاهر انه متعلق بحمل كما سبق *

(ثامن) أن قوله أو نفيه عنهما مستدرك لأن الحكم أعم من الإيجاب والسلب (والجواب) ان المراد الحكم الشرعي ولو أردنا ما هو أعم فلا نسلم الاستدراك لان المراد بالحكم حينئذ النسبة الحكمية التي يراد ايقاعها وهو الاثبات أو انتزاعها وهو النفي لا الاسناد التام المتناول للإيجاب والسلب بقرينة اضافة الاثبات اليه كذا في السعد علي العضد *

هذا تمام ما يتعلق بتعريف القاضي . ولكونه علي ما تراه مشکلا عدل عنه الآمدى في الاحكام الى قوله : انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل اه واعترض عليه ابن السبكي بما حاصله . ان الاستواء إن كان بمعنى التسوية والتسوية بمعنى الحمل ورد عليه ما أورده علي تعريف القاضي . وكذلك إن كان الاستواء غير التسوية يرد عليه ذلك . ويلزمه أيضا وضع الاستواء موضع التسوية وهما غيران . وقد اعترض عليه بعضهم بان هذا التعريف غير جامع لانه لا يشمل القياس المبني على العلة المنصوصة . ويمكن أن يقال : إن أصل هذا ليس بقياس عنده بل هو من باب الاستدلال بالعموم والواقع أن الآمدى صرح في مواضع أن مثل هذا ليس قياسا .

(وإما) ابن السبكي فقد هذب في جمع الجوامع وحذف منه بعض مواطن الاشكال فقال : القياس حمل معلوم على معلوم لمساراته في علة حكمه عند الحامل . وفسر شارحه المحلى الحمل بالالحاق في الحكم . وقال العطار في حاشيته مانصه : والمراد بحمل المعلوم على المعلوم اثبات حكمه له والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم والظن أى أعم من أن يكون اثباتا قطبيا أو ظليا فيشمل كلا قسمي القياس المقطوع والمظنون اه فعلي ما قاله العطار يكون هذا التعريف مساويا لتعريف البيضاوي

السابق من غير فرق الا في اللفظ فجميع ما قيل في تعريف البيضاوي يقال في هذا التعريف وقد سبق توضيحه : لكن في الآيات البيّنات لابن قاسم ما يخالف ذلك فانه بعد أن استشكل هذا التعريف بأشكال الآمدي السابق أجاب عنه بما حاصله . ان الحمل قيل معناه التسوية وقيل وجوب التسوية وقيل اعتقاد المساواة أى في الحكم لافي العلة يعنى وهذه المعاني غير الاثبات فلا يرد على التعريف هذا الأشكال . ومثله العلامة الشريفي فانه قال في تقريره : ان الحمل الذي هو الحاق المجتهد بمعنى اعتقاده المساواة . وصرح أيضا في موضع آخر أن الحمل ليس بمعنى الاثبات وأن اعتراض الآمدي لا يرد على المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع لعدم قوله في التعريف في اثبات الحكم . وإنما يرد على تعريف القاضي فقط * وانت اذا تأملت وجدت أن الحق ما قاله العطار في هذا الموضوع بالرغم مما قاله الآمدي والعضد في شرح تعريف القاضي السابق اذ لا معنى لتسوية المجتهد بين الاصل والفرع في الحكم الا اعتقاده المساواة . وقد علمت أن الاثبات معناه الاعتقاد فالمعاني متحدة وتعريف ابن السبكي مساو لتعريف البيضاوي فيرد عليه ما ورد على تعريف البيضاوي * واعلم أن لتقي الدين السبكي والد صاحب جمع الجوامع كلاما قد يخالف ما قلناه . نقله ابن قاسم في آياته فانظره * والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

(التعريف الثالث لابن الحاجب)

قال رحمه الله : القياس مساواة فرع لاصل في حكمه اهـ . وهذا التعريف لا يرد عليه من الاعتراضات الثلاثة التي وردت على تعريف البيضاوي سوى الاعتراض الاخير وهو عدم شموله لقياس العكس والدلالة وغيرها (والجواب) هو ما سبق وقد علمت أن هذا التعريف للقياس بمعنى الدليل للمجتهد ولم ينظر فيه إلى أن استعمال القياس بمعنى فعل المجتهد . وقد سبق هذا الموضوع ، وضحا فلا حاجة إلى الاعداد : والكلام في شموله لقياس الصحيح والفاسد على رأى المصوبة والمخطئة كالسكلام في تعريف البيضاوي فتذكر . إلا انه يرد على هذا التعريف خاصة

أن فيه دوراً لأن كون هذا أصلاً وذاك فرعاً لا يتصور إلا بعد تصور القياس
فاخذهما في تعريفه يلزمه الدور (وأجيب) عن ذلك بأن المراد بهما ذات الأصل
وذاات الفرع أى محل الحكم بقطع النظر عن الوصف العنوائى . والموقوف على
القياس وصفاً الاصلية والفرعية . بئى أنه يرد عليه أيضاً أن التعبير بالأصل والفرع
يؤهم اختصاص القياس بالموجودات كما سبق في شرح تعريف صاحب المنهاج والله أعلم *
هذا تمام الكلام فى هذه التعاريف الثلاثة للقياس التى هى أحسن التعاريف
وقد ذكروا له تعاريف كثيرة معظمها فاسد فساداً بيناً مثل قولهم : القياس بذل
الجهد فى استخراج الحق . وقولهم هو الدليل الموصل الى الحق . وقولهم : هو
العلم عن نظر . فان هذه التعاريف تشمل النص والاجماع والله أعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب *

﴿ تمة فى أمور تتعلق بتعريف القياس ﴾

(الاول) زاد بعضهم فى تعريف القياس قيداً وهو أن لا تكون العلة المشتركة
بين الأصل والفرع مدركة من النص على حكم الأصل بمجرد فهم اللغة . وإنما
زاده ليخرج دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة عند الشافعية . والواقع أن
المدلول عليه دلالة نص عند الحنفية . والذي يسمى مفهوم موافقة عند غيرهم
حصل فيه خلاف فقيل . مدلول عليه باللفظ وقيل بالقياس والقائلون بأنه مدلول
عليه باللفظ اختلفوا فقيل انه متطابق نقل اللفظ عرفاً لما يشمله ويشمل المدلول
الأصلي أو استعمل فى هذا العام مجازاً . وقيل انه مفهوم موافقة . وقيل : مدلول
عليه دلالة نص * فان جرينا على أنه بالقياس كما نقل عن الامام الشافعي رضي الله
عنه وجرى عليه الامام الرازى فلا حاجة إلى هذا القيد بل يجب حذفه لادخال
مثل هذا القياس الذى يسمى عند القائلين به بالقياس الجلي . وإن جرينا على انه
منطوق فلا حاجة الى هذا القيد أيضاً إذ لا يوجد على هذا فرع ولا أصل ولا إلحاق
نهو خارج بدون هذا القيد . وإن جرينا على أنه مفهوم موافقة - ودلالة اللفظ

على المفهوم تسمى دلالة انتقالية بالتنبية بالادنى على الاعلى أو العكس وهي تشبه الدلالة الاتزامية بل قيل انها التزامية . فلا حاجة أيضا الى هذا القيد إذ المفهوم مدلول اللفظ بطريق الانتقال كالانتقال من الملزوم الى اللازم من غير إلحاق *

وان جرينا على أنه مدلول عليه دلالة نص كما هو رأى الحنفية ... ودلالة النص عندهم هي إلحاق مسكوت بمنطوق لعله يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع اللفظ لمعناه أن الحكم فى المنطوق لأجلها - نحتاج الى زيادة هذا القيد لاجراج دلالة هذا النص لأنها لا تفرق عن القياس الا ٤ . ولذلك نجد الحنفية هم الذين يزيدون هذا القيد * ويجدر بنا أن نذكر مثالا يوضح الاقوال السابقة بتطبيقها عليه فنقول . قال الله تعالى (فلا تقل لهما أف) فهذا اللفظ يدل بحسب أصل وضعه على المنع من التأنيف فقط (وأما) غيره من أنواع الايذاء كالضرب فلا يدل عليه اللفظ بحسب أصل وضعه . فالقائلون بان المنع من الضرب وغيره من باقى أنواع الايذاء مستفاد من اللفظ على انه من المنطوق يقولون ان اللفظ نقل عرفا من المنع من التأنيف الى المنع من الايذاء مطلقا . أو اللفظ استعمل فى المنع من الايذاء مطلقا مجازا من اطلاق الخاص وإرادة العام فكأنه قال لا تؤذهما *

والقائلون بأنه مستفاد من اللفظ على انه مفهوم يقولون ان اللفظ باق على حاله وان منطوقه المنع من التأنيف إلا انه نبه بالمنع من التأنيف الذى هو ادنى على غيره الذى هو أعلى فينتقل الذهن منه اليه *

والقائلون بأنه مستفاد من اللفظ بدلالة النص يقولون ان اللفظ باق بحاله من غير نقل وان منطوقه المنع من التأنيف الا ان كل من يعرف اللغة يفهم ان علة المنع من التأنيف هي الايذاء فيلحق به جميع باقى أنواع الايذاء من الضرب وغيره . وكذلك من قال بالقياس . فان الفرق بين دلالة النص والقياس الجلي كالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وسيأتى هذا المبحث فى عدة مواضع وسنتكلم عليه فى كل موضوع بما يناسبه والله أعلم *

(الثاني) ذكر العلامة الشريفي في تقريره علي جمع الجوامع أن حقيقة القياس معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم في جزئي لثبوته في آخر لاجل معنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم . والمراد بالجزئي ما يشمله المعنى المشترك سواء كان محمولا عليه أو لا على ما في شرح المواقف من أن الاستدلال اما بالاشتمال أو بالاستلزام (والاول) إما باشتمال الدليل على المدلول أو بالعكس او باشتمال أمر ثالث عليهما . ثم قال الشريفي ولعل هذه المعلومات نحو ان المساوي لشيء في العلة المؤثرة يلزم أن يكون حكمه حكمه إذ لو لم يكن حكمه حكمه لما كانت مؤثرة فيه وانما مؤثرة بنص الشارع في بعض المواضع . وأن خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعا وهذه ترجع للمساواة اهـ *

(الثالث) حاصل القياس في نظر الاصوليين كما علمت يرجع الى الاستدلال بحكم شيء على شيء من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر ويسمى ذلك عند علماء المنطق بالتمثيل . ويخصون اسم القياس بالاستدلال بحكم العام على حكم الخاص كما أنهم يخصون اسم الاستقراء بالاستدلال بحكم الجزئي على الكلي . فعندهم أنواع الاستدلال ثلاثة . الاستدلال بحكم جزئي على آخر . وهو القياس الاصولي ويسمى بالتمثيل والاستدلال بحكم جزئي على كلي ويسمى بالاستقراء . والاستدلال بحكم كلي على جزئي ويسمى بالقياس . قال الغزالي : تسمية المنطقيين لهذا بالقياس ظلم على الاسم وخطأ على الوضع . فان القياس في وضع اللسان يستدعي مقيسا ومقيسا عليه لأنه حمل فرع على أصل لعللة جامعة وإطلاقه على غير هذا خطأ اهـ وفيه نظر فان القياس من معانيه الاعتبار والاصابة كما سبق . ولا يخفى أن التناسب حاصل بين هذين المعنيين وبين ما اصطلاح عليه المنطقيون والله أعلم *

(الرابع) ذكر في البحر المحيط أن لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأي المحض المقابل للتوقيف حتي يقال : الشرع إما توقيف أو قياس . وهذا

الذى تنكره ويتعرض لتشنيع الظاهرية . ويطلق تارة على ما يقابل التعبد حتى يقال : الشرع ينقسم الى ما يعقل معناه والى تعبد كرمى الجمار . وكلاهما توقيف لكن نسمى ما عقل معناه قياساً لما اتقدح فيه من المعنى المعقول وهذا هو الذى نقول به . وهو بهذا المعنى أحد نوعى التوقيف وليس مقابلاً له .

(الخامس) ذكر فى البحر المحيط عن كتاب المعتمد لأبي الحسين البصرى ان الشافعى رضى الله عنه كان يسمى القياس استدلالاً لأنه فخص ونظر ويسمى الاستدلال قياساً لوجود التعليل فيه . وحكى عن صاحب الكبريت الاحمر ان بعضهم كان يقول : القياس والاجتهاد واحد . وعن الشافعى رضى الله عنه انه قال فى الرسالة : القياس هو الاجتهاد . اهـ المقصود منه . ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام مشكل فان المعروف ان الاجتهاد أعم لانه عبارة عن بذل الوسع فى استنباط الاحكام الشرعية من الادلة أعم من أن يكون ذلك بطريق القياس . او النظر فى العمومات والناسخ والمنسوخ وغير ذلك . (اللهم) إلا ان يكون الغرض من ذلك المبالغة (مثل الحج عرفة) فان القياس أعظم أنواع الاجتهاد شأنًا وأدقها سرًا كما ان الوقوف بعرفة أعظم مناسك الحج . هذا تمام القول فى حقيقة القياس ولنشرع فى إثبات حجتيه وقد رسمنا له الباب الاول وإنما قدمناه على غيره لانه اذا لم يثبت ان القياس حجة فلا يكون دليلاً للاحكام ولا وجه للبحث عنه فى علم الاصول والله اعلم .

❦ الباب الاول ❦

❦ فى إثبات أن القياس حجة . وبيان الفرق المخالفة فى ذلك ❦

« ورد شبههم . وفى بيان أن القياس من أصول الفقه »

« وينحصر فى مقدمة وفصلين وخاتمة »

أما المقدمة فى تحرير محل النزاع : اعلم أن حاصل القياس على ما علمت اثبات حكم الاصل فى الفرع لمشاركته له فى علة حكمه . ثم ان النزاع يتحرر من جهات

ثلاثة (الجهة الاولى) القياس يكون في الامور الدنيوية وفي الدينية والعقلية واللغوية أما الامور الدنيوية فلا خلاف في أن القياس حجة فيها كما قاله الامام وإن نازعه غيره في حكاية الاتفاق مستدلاً بان أدلة المخالفين في غيره جارية فيه وإن الاحاطة بالمخالف عسرة . ومثال الامور الدنيوية الادوية والاغذية وقد صور العطار في حواشيه على جمع الجوامع القياس فيها بقوله كأن يكون دواء هذا المرض عقاراً حاراً فيفقد فيأتي الطبيب بما يماثله في الحرارة مثلاً لموافقة كل منهما لمزاج المرض الخصوص . ومثل ذلك الاغذية . ووجه كونه دنيوياً أنه ليس المطلوب به حكماً شرعياً بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض . ثم قال : والقياس عند الاطباء ركن جليل من أركان قواعد الطب وهو أنفع وأسلم عندهم من التجارب اهـ

فالمقيس على ما قاله . العقار الموجود والمقيس عليه العقار المفقود والجامع الحرارة المناسبة للمرض الخصوص والحكم النفع في دواء ذلك المرض . وعلى ذلك يكون معنى كون القياس حجة فيها أنه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب يسترشد بها الطبيب لمداواة الامراض مثلاً واستمدادها من العقل . وليس هو حجة شرعية من قبل الشارع . ويحتمل أن يكون حجة من قبل الشارع وضعها لارشاد الخلق للاقدام على ما ينفعهم واتقاء ما يضرهم . وعلى كل حال فليس الثابت بهذا القياس حكماً شرعياً . وبذلك تعلم أن ما قاله العطار في هذا المقام أولى مما قرره العلامة الشريفي فانه قال ما نصه : لعل معنى كونه حجة فيها أنه يجوز مداواة نفسه أو غيره بما يظن ضرره لولا القياس ويحرم مخالفته باستعمال ما دل على أن فيه ضرراً . وذلك لان عبارته تقتضي أنه حجة شرعية لاثبات حكم شرعي وبذلك يرجع الى القياس في الشرعيات . اللهم الا ان يقال : ان القياس أثبت ان هذا العقار لا ضرر فيه أو فيه ضرر ثم تبعه جواز التعاطي أو حرمة من غير أن يكون هذان الحسبان مستفادين من القياس بل هما مأخوذتان من النصوص الحاضرة لتعاطي ما فيه ضرر والمبيحة لتعاطي ما لا ضرر فيه والله أعلم *

وأما القياس في غير الامور الدنيوية فقد وقع النزاع في حجته فيها غير أن لكل منها خلافا خاصا ومخالفين مخصوصين بأدلة خاصة . ولما كان المقصد الاصيل للأصولي هو القياس في الامور الشرعية قدمنا الكلام عليه وسنبالغ في إيضاح النزاع فيه مع الاقاضة في اقامة الادلة على حجته وبعد تجميع البحث فيه نذكر الخلاف في الباقي في خاتمة الباب ان شاء الله تعالى *

(الجهة الثانية) القياس يتوقف على مقدمتين (احدهما) أن نعتقد أن الحكم في الاصل محل بوصف (والثانية) أن نعتقد حصول ذلك الوصف بتمامه في الفرع * فإذا كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فلا نزاع بين العقلاء في صحته وفي أنه حجة ، وان كانتا ظنيتين أو احدهما قطعية والاخرى ظنية فهو محل الخلاف . كذا قال الامام الرازي رحمه الله . وفي البحر المحيط للزركشي أن المفهوم من كلام الغزالي أنه اذا كانت الاولى قطعية والثانية ظنية فليس من محل الخلاف أيضا . فيتخلص من ذلك انه اذا كانتا ظنيتين أو الاولى ظنية والثانية قطعية فهو محل خلاف باتفاق الامام والغزالي وإن كانتا قطعيتين فهو محل وفاق باتفاقهما . وان كانت الاولى قطعية والثانية ظنية فمن محل الوفاق عند الغزالي ومن محل الخلاف عند الامام *

هذا وقد رأيت أن الخص عبارة الغزالي من المستصفي في هذا الموضوع فإن فيها فوائد جمة . قال رحمه الله ما خلاصته مع زيادات مناسبة . (اعلم) أن العلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشارع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه . والاجتهاد في ذلك المنط (إما) في تحقيقه (وإما) في تنقيحه (وإما) في تخريبه واستنباطه . (فالأول) كما لو نص الشارع أو أجمع على علة حكم ثم يقع الاجتهاد في وجود تلك العلة وتحققها في شيء ليثبت الحكم له . فمثلا . نص الشارع في النفقات على الكفاية ثم يحصل الاجتهاد في المقدار الذي يكفي فإذا ما أدى الاجتهاد الى انه الرطل كان هو الواجب فالكفاية معلومة بالنص وكون الرطل كافيا انما حصل بالاجتهاد . ومثل ذلك تعيين الامام الاعظم والولاية

والقضاة فان الشارع بين بالنص الشروط التي ينبغي ان يكونوا عليها . (أما) تعيين زيد أو عمرو لذلك فانما يكون بالاجتهاد . وكذلك إيجاب المثل في قيم المتلفات وادوش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد . ومن هذا القبيل أيضا الاجتهاد في القبلة وحكم القاضي بقول الشهود ولا يخفى عليك توجيه ذلك مما سبق . قال الغزالي رحمه الله . وهذا النوع لا خلاف فيه بين الأمة كيف لا وهو ضرورة كل شريعة لاستحالة التنصيص على عدالة كل شخص أو كفايته وهو نوع اجتهاد وليس بقياس لانه لا خلاف فيه والقياس مختلف فيه . (وأما) اثنائي وهو تنقيح المناط فكما لو أضاف الشارع الحكم الى سبب وناطه به وتقرن به اوصاف لا تدخل لها في الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار فيتدفع الحكم وهذا الحذف انما يكون بالاجتهاد ولذلك وقع الخلاف بين المجتهدين فيما يحذف من الاوصاف وفيما يبقى علة كما في قصة الاعرابي الذي واتع أهله في نهار رمضان فجاء الى النبي ﷺ وقص عليه ذلك فأمره بالكفارة . فالشافعي رضي الله عنه اعتبر مناط الحكم هو مجرد الوقاع في نهار رمضان وحذف شخصية الاعرابي وجعل غيره مثله في هذا الحكم وكذلك حذف كونه اعرابيا وجعل غيره من الأعجمي مثله . وحذف كون آتي واقعها أهله وجعل غيرها مثله . وحذف خصوصية اليوم والشهر واعتبر غيرها مثلهما . وأبو حنيفة رضي الله عنه زاد عليه فحذف خصوصية الوقاع واعتبر غيره من الافطار بالاكل والشرب مثله . قال الغزالي : وهذا النوع أقرب به أكثر من كرى القياس . زاد الآمدي وهو دون الاول . (وأما) اثنالث وهو تخريج المناط فكما لو نص الشارع على حكم من غير أن يبين مناطه فيستدبط بالرأي والنظر كشرب الخمر فالشارع نص على حرمة من غير بيان لعلة فاستنبطت علة وهي الاسكار بالاجتهاد والنظر فصح الحاق النبيذ به لانه مسكر . قل الغزالي رحمه الله : وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف وانكره أهل الظاهر إلى آخر ما قال رحمه الله تعالى *

والظاهر أن النوع الاول وهو تحقيق المناط لا ينحصر فيما أورده من الامثلة التي ليس فيها قياس كما قال. بل منه ما لو نص الشارع على حكم في نوع ونص أو أجمع على علة فيقع الاجتهاد في تحقيق تلك العلة في نوع آخر فيلحق بالنوع الاول في حكمه وذلك قياس . ومريح ما نقله الزركشي عنه سابقا أن هذا أيضا لاخلاف فيه خلافا للامام * بل قد يكون تحقيق المناط بعد تخريج المناط كما لو نص الشارع على حكم فاستنبطت علة ثم يقع الاجتهاد في تحقيقها ووجودها في نوع آخر وهذا فيه خلاف وقد صرح بذلك الآمدي *

وبعد ذلك فهنا أمران (الاول) مقتضى كلام الامام والغزالي أن القياس الجلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق لاخلاف فيه وبذلك صرح صاحب المنهاج وإن كان في حكاية أقوال المخالفين في الحجية أطلق النزاع ولم يقسده بغير الجلي واعترض عليه الاسنوي بأن مقتضى ما ذكره فيما سيأتي من أن القياس الجلي لم ينكره أحد تخصيص مذهب داود والشيعة بغير الجلي اهـ (وأما) ابن السبكي فقال : ما ذكره المصنف بعد من أن القياس الجلي لم ينكره أحد فمدخول ولو صح إمكان واردا عليه هنا اهـ . أى في مقام حكاية الاقوال فإنه أطلق النزاع في القياس من غير تخصيص بالجلي . وفي العطار نقلا عن ابن السبكي في كتابه (الاشباه والنظائر) أنه عثر على رسالة لداود لم ينكر فيها القياس الجلي لانه سماه استدلالا . ولهذا نسب اليه في جمع الجوامع عدم انكاره له * وفي البحر المحيط عن ابن حزم أنه قال في كتاب الاحكام . ذهب أهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به . ثم قال ما خلاصته . ذهب بعض منكري القياس الى القول به في منصوص العلة . وهذا لا يقول به داود ولا أحد من أصحابنا وإنما هو قول من لا يعتد به من جملة كالفاشاني وضربائه اهـ وصرح ابن حزم في كتاب النكحت الذي منه في ابطال القياس والرأي والتعليل

والاستحسان والتقليد بان تحريم غير التأفيف من أنواع الايذاء ليس مستفادا من القياس على التأفيف المحرم بقوله تعالى (فلا تقل لها أف) بل هو مستفاد من قوله تعالى (وبوالدين احسانا) وقوله تعالى (وقل رب ارحمهما) ومن قوله تعالى (وقل لها قولا كريما) * ودون الذرة ليس مستفادا من القياس على الذرة المنصوص عليها في قوله تعالى (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وإنما هو مستفاد من قوله تعالى (اني لأضيق عمل عامل منكم) . (اليوم نجزي كل نفس بما تسعى) الى غير ذلك من أمثال هذين وهو صريح في انكاره القياس الجلي أيضا . وجملة القول في ذلك أن النقل عن داود قد اضطرب . والظاهر أنه لا ينكر القياس الجلي . وكذلك غيره الا ابن حزم وان لم يسموه قياسا بل استدلالا . ونحن اذا استثنينا ابن حزم امكننا الجمع بين كلامي من أطلاق النزاع في القياس تارة وصرح بان القياس الجلي لا خلاف فيه تارة أخرى « كصاحب المنهاج » فانه حينما أطلق النزاع لم يعتبر القياس الجلي قياسا بل اعتبر الحكم المستفاد منه مدلولاً عليه بالألفاظ وحينما صرح بالاتفاق نظر الى أنه قياس . والواقع أن فيه خلافا قليل دلالة لفظية وقيل قياسية . (وأما) ابن حزم فلا يصح أن يعتد بخلافه في هذا الموضوع فإني ما كنت أعتقد ان عاقلا يقول إن قوله تعالى (فلا تقل لها أف) لا يستفاد منه تحريم غير التأفيف من أنواع الايذاء لا بطريق القياس ولا بدلالة اللفظ لولا اني رأيت كلامه السابق والله أعلم *

(الأمر الثاني) : ذكر في البحر المحيط ان القياس الصادر من النبي ﷺ حجة بالاتفاق لان مقدماته قطعية * ولا يخفى أن ذلك انما يتصور اذا قلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ فان القياس نوع منه . اللهم الا اذا كان صدور القياس منه ﷺ لتعليم الأمة طريقا من طرق الاجتهاد لا لتعرف الحكم فلا يتوقف ذلك على جواز الاجتهاد . (فان) قبل القياس الصادر منه ﷺ لا يخلو اما أن يكون حجة لنا أولا ﷺ . فان كان حجة لنا فلا تتوقف حجته ما يصدر عن النبي ﷺ

علي كونه قياسا بل هو حجة سواء كان قياسا أو غيره . على ان من شرط القياس فقدان النص من كتاب او سنة . والقياس الصادر من النبي ﷺ يعتبر بالنسبة البناء سنة . وان كان حجة له ﷺ فلا يتوقف بيان الاحكام الشرعية منه ﷺ على القياس اذ ما ينطق به وحي من الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى (ان هو الا وحي يوحى) . (قلت) سبق انا قررنا ان صدور القياس من النبي ﷺ مبني على جواز الاجتهاد له ﷺ وذلك يقتضى أن يئانه ﷺ للاحكام لا يتوقف على وحي من الله تعالى فلا مانع من ان يكون القياس حجة لا صلى الله عليه وسلم بل لا مانع من ان يكون حجة لنا ويكون قياسا باعتبار سنة باعتبار آخر . على ان اشتراط فقدان النص من الكتاب والسنة انما يعقل اذا كانت السنة غير القياس فتأمل وحرر هذا الموضوع *

« الجهة الثالثة » اذا عرفت موطن الوفاق وموطن النزاع في القياس على الجملة فاعلم أن عبارات الاصوليين تختلف في حكاية هذا النزاع . فمنهم من يحكيه بعنوان الحجية فيقول : القياس حجة أو غير حجة . ومنهم من يحكيه بعنوان التعبد فيقول : التعبد بالقياس جائز أولا - واقع أولا - . ونحن الا نريد أن نبين معنى هاتين العبارتين ليظهر هل تتلاقيان علي محل واحد أولا . (أما) حجية القياس فالمعقول في معناها أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع ليستنبط منه من هو أهل للاستنباط الحكم الشرعي كالكتاب والسنة *

وقال الامام في المحصول : المراد من قولنا القياس حجة أنه اذا حصل المجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكاف بالعمل به في نفسه ومكاف بان يعنى غيره به . وقال في الرسالة البهائية : كما نقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول معناه أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر * ولا يخفى أن هذين التفسيرين لحجية القياس انما هما باعتبار اللازم اذ يلزم من اعتبار الشارع للقياس دللا واصلا للحكم التسكليف بالعمل بذلك الحكم

ووجوب اعتقاد تساوي المعلومين فيه . وبعد ذلك فقد ينظر بالبال مناقشة علي هذين التعريفين (أما) التعريف الأول فمن وجهين (الأول) أنا اذا فسرنا التكليف من قوله : فهو مكلف بالعمل به بالزام مافيه كلفة علي ماهو الراجح في تفسيره لا يشمل مالو كان الحكم المستنبط من القياس ندبا مثلا فانه غير ملزم بالعمل به (اللهم) الا أن يراد بالعمل أن يعتقد أنه حكم الله ثم يكون العمل بحسبه واجبا أو مندوبا أو غيرها (اما) اذا فسرنا التكليف بطلب مافيه كلفة علي ماهو مذهب القاضي فلم يخرج منه الا الاباحة والخطب فيها سهل . (الوجه الثاني) ان بعض الادلة الآتية لا يوصل اليه وانما يوصل الى ان القياس بمعنى فعل المجتهد مكلف به . وبجواب عنه بانه يمكن ان يضم اليها ما يجعلها صالحة للتوصل اليه كما سيأتي في تقريرها ان شاء الله تعالى * (وأما) التعريف الثاني فيشكل عليه ما سبق من أنهم عرفوا القياس باثبات مثل حكم احد المعلومين في الآخر لاشتراكهما في العلة . وفسروا الاثبات بالاعتقاد فيتحد معنى القياس ومعنى الحجية ويكون الحكم في قولنا القياس حجة لغوا . (فان) اجيب بان القياس معناه الاعتقاد والحجية معناها وجوب الاعتقاد فيتغايران . (قلنا) المجيب . هب ان الامر كذلك ولكن لا يخفى ان الحمل مع هذا لا معنى له . فالتحقيق ان المراد بالقياس من قولهم - القياس حجة - هو المساواة في العلة . وقد وضعنا سابقا أن معنى الحجية أنه اصل ودليل من قبل الشارع لاستنباط الحكم الشرعي منه كالكتاب والسنة . وان هذا التعريف الذي ذكره الامام إنما هو باللازم . وعلى ذلك يكون المعنى - القياس أصل ودليل للاحكام الشرعية من قبل الشارع ويلزمه وجوب اعتقاد تساوي المعلومين في الحكم والله اعلم *

(وأما) التعبد بالقياس فاختلفوا في معناه على قوانين (احدهما) انه عبارة عن إيجاب الله لنفس القياس اعني إيجاب الله للاحاق الفرع بالاصل . وهذا المعنى هو ما جرى عليه الآمدي وبعض شراح مختصر ابن الحاجب . ويتعين عليه

ان يكون المكلف بذلك هو المجتهد خاصة . وفيه ابحاث *

الاول - أنه لا يجري على أن القياس هو المساواة بل يتعين عليه أن يكون فعل المجتهد إذ المساواة ليست من أفعال المكلفين فلا يتعلق بها إيجاب *

الثاني - لا يظهر عليه جعل هذه المسألة من المسائل الاصولية وانما يظهر اعتبارها مسألة فقهية فرعية إذ موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي *

الثالث - أنه لا يتناسب مع التعبير بالحجية بالنسبة لنفس المجتهد *

الرابع - مقتضاه أن القياس واجب فقط مع أن الآمدى قرر في خاتمة الباب من إحكامه أن القياس واجب ومندوب . والواجب قسمان واجب على بعض الاعيان وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم فيها غيره مقامه . وواجب على الكفاية اذا قام كل واحد من المجتهدين مقام الآخر في تعريف حكم الله فيما وقع بالقياس * وأما المنسوب فهو القياس فيما يجوز حدوده من الوقائع ولم يحدث بعد وانما ندب القياس ليكون الحكم معداً لوقت الحاجة * ويمكن أن يجاب بأنه ليس المقصود من تعبد المجتهد بالقياس تحصيله فحسب اذ ليس هو من العبادات التي تقصد لذاتها كالصلاة والصوم . بل المقصود منه ما يترتب عليه من العمل بمقتضاه لنفس المجتهد ولمن يقلده وحينئذ يرجع باعتبار هذا اللازم الى المعنى الثاني الآتي ويتفق مع التعبير بالحجية . ويظهر جعله مسألة اصولية على ما سيتضح في بيان المعنى الثاني .

أما أنه لا يجري على أن القياس هو المساواة فذلك مسلم ولا ضرر فيه فان من فسر التعبد بهذا التفسير يعرف القياس بما هو فعل المجتهد على نحو ما سبق أو يقدر مضافاً في قولهم التعبد بالقياس اى باظهاره أو نحو ذلك والله أعلم *

(وأما البحث الرابع) فجوابه أن المراد بإيجاب القياس إيجابه في الجملة يعنى في وقت يتوقف بيان حكم الله فيما نزل من الوقائع عليه وليس المراد أن الله أوجه على المجتهدين مطلقاً احتيج اليه أو لم يحتج وذلك واضح والله أعلم *

(القول الثاني) في معنى التعبد أنه عبارة عن وجوب العمل بمقتضى القياس وهذا ما جرى عليه الامام في المحصول . والعرض في شرح المختصر . والبيضاوي في المنهاج . وعليه يكون المكاف بذلك المجتهدين وجميع المقلدين لهم . ولا يخفى أنه لا يرد على هذا المعنى ما ورد على المعنى الاول فانه يتناسب بالنظر لذاته مع التعبير بالحجية اذ المقصود من كون القياس حجة على ما علمت أن يعمل بمقتضاه ويتمشى على كل تعريف للقياس وهو أقرب الى مقاصد الفن مثل قولهم الاجماع حجة وخبر الواحد حجة * وإنما قلنا تبعاً للسعد : هذا المعنى أقرب الى مقاصد الفن ولم تقل يكون عليه من المقاصد حقيقة لان موضع الاصول هو الادلة والقياس لا يكون أحد الادلة حتى تثبت حجته . ولعل من اعتبرها من مقاصد علم الاصول نظر الى ان موضوع المسألة القياس وهو في ذاته أو باعتبار ما يؤول اليه أحد الادلة * وإنما يرد عليه ما ورد على التعريف الاول للامام الذي أورده لمعنى الحجية والجواب هو الجواب *

إذا عرفت هذا فاعلم أن السكال بن الهمام اعتبر في تحريره موضوع المسألة تكليف المجتهد بطلب النشاط للحكم ليحكم في محاله بحكمه . واستشكل الوجهين الاولين في معنى التعبد * (أما) الاول فبأنه لا يصح على القول بان القياس هو المساواة وهو ظاهر كما سبق * وأما الثاني فقال : إن فيه قصوراً عن المقصود * وبين شارح تحريره نقلاً عنه وجه القصور بما حاصله : ان معنى ما قاله إذا تم القياس فاعمل بمقتضاه ومقصود المسألة انظر ليظهر لك في الواقع قياس أولاً . وهذا محل آخر للوجوب غير الاول ، وان كان الغرض من استكشاف الحال الأمور به هو العمل به اهـ * ولا يخفى عليك أن بعض الأسئلة التي وردت على المعنى الاول للتعبد ترد على ما قاله السكال *

وبعد فيمكن أن يقال : إن ما ذكره موضوعاً للنزاع يعتبر من المقدمات التي يتوقف عليها وجود متعلق التعبد بالمعنى الاول . وذلك لان الحاق الفرع بالاصل

في الحكم لمساواته له في العلة موقوف على استخراج تلك العلة ان لم تكن ظاهرة بنص أو اجماع والا فيكفي ملاحظتها للمجتهد * وإذا كان كذلك فالتكليف بالالحاق تكليف بطلب المناط كما قرر في أمثاله فلم يبق معنا إلا أنه هل يطلق على هذا الالحاق الذي هو فعل المجتهد قياس أولا؟ * وقد علمت أن أكثر الاصوليين أطلقوا عليه قياسا لأن جميع استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد وإن كان القياس بمعنى الدليل للمجتهد إنما هو المساواة وعلمت أيضا أن من فسر التعبد بهذا التفسير جار على أن القياس فعل المجتهد أو يقدر مضافا إذا جرى على أن القياس هو المساواة فيقول : التعبد باظهار القياس أو نحوه والله أعلم *

وأما ما اعترض به على الوجه الثاني من أن فيه قصورا فغاياته أن وجوب العمل بالقياس فرع ظهوره وهو إنما يكون بالنظر في المناط . وهذا لا يمنع من * ان يكون محل النزاع والمقصود من المسألة إنما هو الثاني اذ هو مقصود الاصولي ومثي ثبت هذا ثبت الاول لانه اذا ثبت أن الله تعالى أوجب علينا العمل بمقتضي القياس لزم ان تحصيل هذا القياس مع ما يتوقف عليه من استخراج المناط واجب على المجتهد كما يجب عليه أن يبحث عن غيره من أدلة الاحكام . وكذلك يلزم من ثبوت أن الله تعالى كاف المجتهدين بتحصيله مع ما يتوقف عليه أنه واجب على المجتهد وعلي من يقلده العمل بمقتضاه لانه ليس من العبادات التي تقصد لذاتها كما سبق *

فخلاصة ما أسلفنا من الاقوال في بيان معنى الحجية والتعبد ومن رأي الكمال ابن الهمام في تحرير محل النزاع . أن لدينا أمورا ثلاثة - استخراج مناط الحكم - والحاق الفرع بالاصل - والعمل بمقتضي القياس *

وقد علمت أنها أمور متلازمة ويتوقف بعضها على بعض وأن الاندب يجعله محل النزاع هو الاخير والله أعلم *

هذا تمام القول في المقدمة التي رسمناها لتحرير محل النزاع . وسنشرع في بيان الفرق المخالفة ورد شبههم . والاستدلال للمذهب الحق وقد رسمنا لذلك الفصل الاول *

❦ الفصل الاول ❦

﴿ في بيان الفرق المختلفة في حجية القياس . وفي ذكر الادلة للمذهب الحق ﴾
« ورد شبه المخالفين له »

اذا تحرر لك موضع النزاع فيما سبق فلنحذر لك النزاع ونبين الفرق المتنازعة وأدلتهم وشبههم وما يقبل منها وما يرد فنقول :
اعلم أنهم اختلفوا . هل التعبد بالقياس جائز عقلا أو ممتنع ؟ فالجواهر من السلف والخلف قالوا بالجواز وغيرهم قال بالامتناع . والقائلون بالجواز افرقوا فرقتين . فالاكثر منهم على أنه واقع وغيرهم على أنه لم يقع . فجملة الفرق ثلاثة - القائلون بالجواز والوقوع - والقائلون بالجواز دون الوقوع - والقائلون بعدم الجواز *
ثم ان القائلين بالجواز والوقوع افرقوا من جهات ثلاثة (الاولى) أن الاكثر على أنه وقع بدلالة السمع فقط . والقفال منا وابو الحسين البصري من المعتزلة على أنه وقع بدلالة السمع والعقل * (ثانية) أن الاكثر على أن دلالة السمع عليه قطعية وأبو الحسين على أنها ظنية * (الجهة الثالثة) بعضهم على أن التعبد بالقياس وقع مطلقا من غير تخصيص ببعض الصور أو ببعض الحالات أو استثناء بعضها . وبعضهم على أنه وقع في بعض الصور والاحوال او وقع الا في بعض الصور . وهؤلاء اختلفوا باختلاف التخصيص . فاقاماشاني والنهرواني قالا : وقع انتعبد إلا في صورتين فقط وقد حصل اضطراب في النقل عنها في تعيين هاتين الصورتين وسنوضح ذلك عند تفصيل المذهب . وابن عبدان من الشافعية قال وقع في حال الاضطراب اليه فقط . وأبو حنيفة جرى على أنه وقع إلا في الاسباب والشروط والموانع والحدود والكفارات والرخص والتقديرات . والجباني

والسرخي قالا : وقع إلا في أصول العبادات . وبعضهم قال وقع إلا في الأمور العبادية والخلقية . وقوم . إلا في النفي الأصلي . وبعضهم إلا القياس الجزئي الحاسي . وآخرون إلا القياس على المنسوخ . وبعضهم إلا في كل الأحكام *

والقائلون بالجواز دون الوقوع اختلفوا فرقتين . (فرقة) ذهبوا إلى عدم الوقوع لعدم الدليل على الوقوع (وفرقة) لم تمنع بذلك بل ذهبوا إلى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة * والقائلون بالامتناع عقلا اختلفوا فرقتين (فمنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع في شريعتنا خاصة . (ومنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع في سائر الشرائع . وهؤلاء اختلفوا ثلاث فرق (فمنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع لأن القياس لا يفيد علما ولا ظنا . (ومنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع . لأن القياس يفيد الظن والظن قد يخطئ . ويصيب (ومنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع لأن القياس - وإن أفاد الظن - والظن قد يعتد به إلا أن الرجوع إليه رجوع إلى أضعف الدليابين مع وجود أقوىهما *

هذا مجمل الفرق المختلفة في حجية القياس . ولم أترك فيما علمته منها قولاً لقائل الاقوال غريباً منقولاً عن ابن حزم الظاهري من أن القياس كان مشروعاً في صدر الإسلام قبل نزول (اليوم اكملت لكم دينكم) ثم نسخ . نقله عنه صاحب البحر المحييط * ثم أعلم أن ههنا اموراً (الاول) ما ذكرناه من أن الفرقة التي أجازت التعبد به عقلاً ومنعت وقوعه انقسمت إلى فرقتين . ومن أن الفرقة المحيلة له عقلاً اختلفت فرقتين (فرقة) أحالة في شريعتنا خاصة (وفرقة) أحالة مطلقاً وهذه اختلفت ثلاث فرق . قد تبعا فيه الإمام الرازي في المحصول وقد نسب القول بأحالة في شريعتنا خاصة إلى النظام ونسب القول الثالث من الأقوال المحيلة مطلقاً إلى داود . وصاحب المنهاج اعتبر الفرقة التي أجازته عقلاً ومنعت وقوعه واحدة . وكذلك اعتبر الفرقة التي أحالة واحدة . ونسب القول بالجواز مع عدم الوقوع إلى داود . والقول بالأحالة مطلقاً إلى الشيعة والنظام * وإمام الحرمين

اعتبر الفرق المتخالفة أربعة فقال في البرهان . ذهب النظام والحشوية والضلال الى انكار القياس وقد اختلفوا في طريق رده (فمنهم) من قال . الخوض فيه قبيح لعينه . وقال آخرون . في التعبد به منع الناس من المسلك الا قصد الاسد وعنوا به أن التنصيص على مواقع الاشكال اقطع للنزاع وأرفع للدفاع وأجلب للطمانينة وانني لو هج الخلاف وادعي الى الائتلاف . ويجب على الله ان يستصلح لعباده فيما يتعلق بأمر الدين . وقال قائلون . الاقيسة متفاوتة لا قرار لها في المظنونيات . وقال قائلون . في أصول الشريعة مالا يعقل كاليجاب العقل في الدية . وذهبت طائفة الى أنه مردود بنصوص الكتاب والسنة * والغزالي اعتبر الفرق المتخالفة ثلاثة فقال في المستصفي : قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا . وقال قوم : يجب التعبد به عقلا . وقال قوم . لاحكم للعقل فيه باحالة ولا ايجاب . بل هو في مظنة الجواز . ثم اختلفوا فانكر أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له . والذي ذهب اليه الصحابة الى آخر ما قال * والآمدي حكى في إحكامه الاقوال المتخالفة في حجية القياس أربعة . قول باحالة التعبد به ونسبه الى الشيعة والنظام والى جماعة من معتزلة بغداد كيجي الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب . وقول بوجوب التعبد به ونسبه الى الثقال وأبي الحسين البصري . وقول بجوازه عقلا مع عدم الوقوع ونسبه الى داود بن علي الاصفهاني وابنه والقاشاني والنهرواني . قال . ولم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كانت علته منصوصة او موصى اليها * وابن الحاجب في مختصره حكى الاقوال المتخالفة كالاتمدي * وفي البحر المحيط نقلا عن الاستاذ أبي منصور ان داود قل . لاحادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله وذلك مغن عن القياس . وفيه أيضا نقلا عن القاضي عبد الوهاب أنه قال . ذهب داود الاصفهاني الى أن التعبد بالقياس جائز عقلا ولكنه لم يرد وان القول به والمصير اليه غير جائز لعدم الدليل القاطع على ان الله تعبدنا به *

فما أسلفنا من كلام هؤلاء الفحول من أئمة الأصول نلاحظ ما يأتي .
 أولا - نقل بعضهم (وهو الامام الرازي) عن النظام أنه أحال التعبد بالقياس
 في شريعتنا خاصة . ونقل غيره عنه الاحالة مطلقا *
 ثانيا - اعتبر بعضهم (وهما الامامان) القائلين بالاحالة فرقا متعددة واعتبرهم
 غيرهما فرقة واحدة *
 ثالثا - نسبوا جميعا القول بالاحالة الى الشيعة مطلقا والمعروف أن الزيدية منهم
 قائلون بحجية القياس *
 رابعا - نسب بعضهم (وهو الامام الرازي) إلى داود القول بالاحالة ، ونسب
 اليه غيره القول بالجواز مع عدم الوقوع *
 خامسا - اعتبر بعضهم (وهو الامام الرازي) القائلين بالجواز مع عدم الوقوع
 فرقتين . واعتبرهم غيره فرقة واحدة *
 سادسا - اعتبر الأئمة مذهب القاشاني والنهرواني كذهب داود . والمشهور
 ما قدمناه من مذهبها *
 والذي أراه توفيقا بين هذه الأقوال وجوبا عن هذا التضارب . ان القائلين
 بالاحالة هم في الواقع فرقة واحدة ومن اعتبرهم فرقا متعددة نظر إلى تعدد وجوه
 الاحالة وما أخذها . ولما كان مصدر الاحالة عند النظام كما سيأتي دليلا أن
 شريعتنا غير قابلة للتعبد فيها بالقياس صح نسبة القول بالاحالة في شريعتنا خاصة
 اليه * وأرى أيضا أن القائلين بالجواز مع عدم الوقوع فرقة واحدة الا أنه لما
 اضطرب النقل عن داود في وجه عدم الوقوع كما يظهر مما نقلناه عن البحر
 المحيط في حكاية مذهبه ساغ اعتبارهم فرقتين . على أنه لا تنافي بين القولين المنقولين
 عن داود وأصحابه إذ لا مانع أن يقولوا . لم يقع التعبد بالقياس لعدم الدليل القاطع
 على ان الله تعبدنا به بل ورد عن الشارع ما يقتضي المنع منه وان كان لا يلزم
 من الاول الثاني دون العكس نقي ما لاحظناه ثلاثة أمور . أحدها - نسبة الامام

الرازي القول الثالث من أقوال الاحالة الى داود . ولعله نظر الى أن ذلك لازم لكلامه لأنه نقل عنه كما سبق أنه ادعى ان كل حادثة منصوص عليها ولا شك أن النص أقوى من القياس فالقول بالقياس رجوع الى اضعف الدليلين مع وجود أقواهما *

اثنائي - نسبة الجمهور القول بالاحالة الى الشيعة مطلقا مع أن الزيدية منهم قائلون بحجية القياس . ولعلمهم نظروا الى أن لفظ الشيعة اذا أطلق انصرف الى الفرقة الامامية دون الزيدية . على أن صاحب المنهاج صرح فيما بعد بما يفيد مذهب الزيدية فيكون ذلك قرينة على هذا التخصيص في كلامه *

الثالث - مساواة الآمدى بين مذهب داود والقماشاني والنهرواني ولعله نظر الى أن داود لما قال بالقياس الجلي وسماه استدلالا بعموم اللفظ اتحد مذهبه بمذهبيهما تقريبا والله أعلم *

الامر الثاني - ذكر في البحر المحيط أن أول من باح بانكار القياس النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الاسكافي . وتابعه على نفيه من أهل السنة داود الظاهري . ونقل عن ابن عبد البر في كتاب العلم أنه قال : ما علمت أحدا سبق النظام الى القول بنفي القياس والاجتهاد ولم يلتفت اليه الجمهور . وذكر الزركشي في البحر المحيط في موضع آخر أن هذه المذاهب كلها مهجورة وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الاجماع باثبات القياس من الصحابة والتابعين قولا وعملا . قال الغزالي : ومن ذهب الى رد القياس فهو مقطوع بخطئه من جهة النظر محكوم بكونه مأثوما * قال القاضي : ولست أعد من ذهب الى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه . قال الغزالي : وهو كما قال . وقال ابن المنير في شرحه . ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي اسماعيل أمر بداود منكر القياس فصنع في مجلسه بالنعال وحده الى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه لانه رأى أنه جحد

أمراً ضرورياً من الشريعة في رعاية مصالح العباد . والجلاد في هؤلاء . أنفع من الجدل اهـ ما ذكره الزركشي في البحر *

وإنما نقلناه ليكون عبرة لمن حدثته نفسه بالتهجم على الدين ومخالفة إجماع المسلمين . وإن كنا لا نرى أن مثل داود وإن أخطأ في إنكار القياس لا يستحق مثل هذه الإهانة فإنه كان جبلاً من جبال العلم . وإنما المستحق لما هو أشد منها النظام فإنه حامل لواء هذه البدعة ومن الزنادقة الذين ابتلى بهم الإسلام كما ذكره ابن السبكي في شرحه *

الثالث - ذكر العلامة الشرييني أخذاً من السعد على شرح العضد ما خلاصته أن المراد من إحالة التعبد بالقياس أن العقل يوجب نفيه . وليس المراد به عدم تصور وقوعه إذ لا يلزم من وقوعه محال . نعم لهم دليل يقتضي أنه محال بالمعنى الثاني اهـ المقصود منه . ولقائل أن يقول : هل هناك فرق بين هذين المعنيين للإحالة ؟ وإذا كان هناك فرق فهل الإحالة بالمعنى الأول تنافي الجواز العقلي ؟ وإذا كانت لا تنافيه . فأى فرق بين مذهب من قال بالإحالة بهذا المعنى وبين من قال بالجواز العقلي مع عدم الوقوع كداود ؟ ويمكن الجواب بأن هناك فرقاً بين الإحالة بهذا المعنى وبين الجواز العقلي . فإن إحالة التعبد بهذا المعنى هي الوجوب العقلي لنفيه . أعنى أن العقل لو خلى ونفسه حكم بأن التعبد منفي قطعاً بخلاف الجواز العقلي فإن العقل لو خلى ونفسه لا يحكم بوجوب التعبد ولا بوجوب نفيه (فإن قلت) إذا كان نفي التعبد واجباً عقلاً كان حصوله محالاً عقلاً ولا معنى لعدم تصور وقوعه إلا ذلك . إذ لو لم يلزم على وقوعه المحال لم يكن حصوله محالاً فلم يكن نفيه واجباً فأنشد المعنيان اللذان ذكرهما . (قلت) : هذا على مثال قولهم بوجوب الصلاح والأصلح فإنه على مقتضى هذه القاعدة يجب عقلاً أن لا يتعبدنا بشرب الخمر مثلاً . ولا شك أنه يتصور وقوع التعبد بذلك عقلاً . فأنامل فطلب بحث فيه مجال *

وعندى أن كلام الشيخ رحمه الله لا يخلو من إشكال وقد تباحثت في شأن عبارته هذه مع كثير من أفاضل هذا العصر فلم تتفق على ما تطمئن إليه النفس *

هذا تمام القول في ذكر المذاهب المتخالفة في حجية القياس *
وبعد ان تحررت لديك تلك المذاهب فلنذكر كل مذهب بما له وما عليه ولنبدأ بالمذهب الحق الذى عليه جمهور الامة من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين وهو أن التعبد جائز عقلا وواقع سمعا . أما انه جائز عقلا فالدليل عليه من وجوه .

أولا - التعبد بالقياس لا يلزم من فرض وقوعه محال وكما كان كذلك فهو جائز عقلا فالتعبد بالقياس جائز عقلا . ولا يخفى ان هذا الدليل إنما ينفي الاحالة بالمعنى الثانى الذى به العلامة الشريفي على أنه غير مراد هنا . وإنما جئنا به لان بعض أدلة المخالفين تؤدي الى الاحالة بهذا المعنى وسنأتى على هدمها فيسلم هذا الدليل فانه لا ينقض الا بمعارض يثبت الاحالة *

ثانيا - لو كان ممتنع عقلا لما وقع لكن التالى باطل فالمقدم مثله فثبت انه غير ممتنع عقلا . (أما) الملازمة فواضحة (وأما) بطلان التالى فالدليل عليه ما سذكروه من الادلة المثبتة لوقوعه قطعا *

ثالثا - لو كان ممتنع عقلا لما حسن من الشارع أن ينص ويقول : لا يقضى القاضى وهو غضبان لان الغضب مما يجب اضطراب رأيه وفهمه فقيسوا عليه ما كان فى معناه كالجوع والعطش والاعياء المفرط * وأن ينص أيضا ويقول : حرمت عليكم شرب الخمر ومهما غاب على ظنكم أن علة التحريم الشدة المطربة العسادة عن ذكر الله . المفضية الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل . فقيسوا عليها كل ما فى معناها من التبيذ وغيره لكن التالى باطل وهو عدم الحسن من الشارع لذلك فبطل المقدم

وهو أن التعبد ممتنع عقلا فثبت الجواز . ولا يخفى أن الملازمة في هذا الدليل مسلمة وواضحة . وكذلك بطلان الثاني فإن عاقلة لا يستطيع أن يدعى قبح صدور مثل ذلك من الشارع .

رابعاً - أن القياس أمانة يغلب على الظن أن ما أدى إليه هو حكم الله . وكلما كان كذلك لا يمتنع عقلا التعبد به . فالقياس لا يمتنع عقلا التعبد به . (أما) بيان الصغرى فانا إذا رأينا الشارع قد أثبت حكماً في صورة وفي تلك الصورة معنى يصلح أن يكون داعياً لاثبات الحكم فيها ولم يظهر له معارض بعد البحث التام غلب على ظننا أن الحكم ثبت في تلك الصورة لأجل ذلك المعنى . فإذا وجد ذلك المعنى في صورة أخرى من غير معارضة له فيها أيضاً فإنه يغلب على الظن ثبوت الحكم فيها أيضاً . ولا يخفى أن الامارات الحاضرة قد يدركها العاقل إذا صح نظره المدلولات الغائبة وذلك كمن رأى جداراً مائلاً نشقاً فإنه يحكم بهبوطه . أو رأى غبار طبا وهواء بارداً حكم بنزول المطر . أو رأى انساناً خارجاً من بيت فيه قتيل ويده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلاً . فمثله ما قررناه في القياس * (وأما) بيان الكبرى فإنه متى غاب على ظننا ثبوت الحكم في الصورة الثانية - ومعلوم أن مخالفة حكم الله سبب للعقاب - فالعقل يجوز أن تعبد بمثل ذلك القياس بل يرجعه لأن العقل يرجح ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة *

خامساً - أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه وكما كان كذلك فهو جائز عقلاً فالتعبد بالقياس جائز عقلاً . (أما) الصغرى فلأن المجتهد على أعمال فكره وبحشه في استخراج علة المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر ثواباً لا يحصل بدون القياس . (وأما) الكبرى فلأن ما كان طريقاً إلى تحصيل مصلحة فالعقل لا يحيله بل يجوز *

واعلم أن الاعتراضات على هذه الأدلة المثبتة للجواز العقلي إنما تكون بمعارضات تثبت الاحالة العقلية وهي الشبه التي تملك بها القائلون بالاحالة وسند كرها عند ذكر

مذاهبهم وسننسها نسفا لا يبقى لها أثرنا فتسلم هذه الأدلة والله أعلم *
(وأما) أنه واقع سمعا فقد استدلوا عليه بأدلة كثيرة ترجع الى أربعة أنواع .
الكتاب . والسنة . والاجماع . والمقول *

الدليل الاول الكتاب

وقد استدلوا منه بجملة آيات أشهرها في كتب الأصول قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) واختلفوا في كيفية الاستدلال بها على المطلوب على عدة وجوه . (الوجه الاول) . وهو ما جرى عليه الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج والآمدي في الاحكام أن يقال : القياس اعتبار والاعتبار أمور به فالقياس مأثور به . (أما) الصغرى فدليلها . القياس مجاوزة . والمجاوزة اعتبار . فالقياس اعتبار . (وأما) الكبرى . فدليلها قوله تعالى . فاعتبروا يا أولى الابصار . ثم ان صغرى الدليل المثبت لصغرى الدليل الاول ظاهرة فان القياس مجاوزة حكم الاصل الى الفرع . (وأما) كبراه فدليلها النقل من اللغة فان الاعتبار مشتق من العبور ويقال . عبرت اليه أى جاوزت مكانى وانتقلت اليه . وعبرت النهر - والمعبر السفينة التى يعبر فيها فانها أداة العبور - والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلزمها . ويقال . جزت على فلان أى عبرت عليه *
فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة فى المجاوزة وأن لفظ الاعتبار ولفظ المجاوزة مترادفان *

وقد استشكل هذا الدليل بهذه الكيفية من عدة وجوه (منها) ما هو راجع الى دليل الصغرى (ومنها) ما هو راجع الى دليل الكبرى فقل : (أولا) : لان سلم كبرى دليل الصغرى التى مؤداها ان الاعتبار والمجاوزة مترادفان بل الاعتبار معناه الاتعاظ وذلك لوجوه (الاول) - قوله تعالى : (ان فى ذلك لعبرة) . وقوله تعالى : (وان لكم فى الانعام لعبرة) . والمراد بالعبرة فى هاتين الآتين الاتعاظ (الثاني) أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقل أنه معتبر (الثالث) انه يقال له تقدم فى إثبات الاحكام من طريق القياس اذ لم يتفكر فى امر معاده انه غير معتبر (الرابع) أنه يقال : السعيد من اعتبر بغيره . فهذا

أمر قد أطلق الاعتبار فيها وأريد منه الاتعاظ والاصل في الاطلاق ان يكون على سبيل الحقيقة فيحصل التعارض بينها وبين ما أوردتم من الامثلة الدالة على أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة وحيث يجب الترجيح والترجيح معنا لان الاتعاظ متبادر من لفظ الاعتبار وأسبق الى الفهم من المجاوزة والتبادر أمانة الحقيقة فيتعين ان يكون الاعتبار حقيقة في الاتعاظ واستعماله في المجاوزة ينبغي أن يكون مجازاً *
والجواب عن ذلك . أن جعل الاعتبار حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين .
(الاول) أنه يقال . اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار فيكون غيره اذ الشيء لا يكون علة لنفسه . (الثاني) - أن معني المجاوزة يشمل الاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه . واذا كان كذلك فلو جعلناه حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ . (أما) لو جعلناه حقيقة في الاتعاظ كان استعماله في غيره إما على سبيل الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل . وما ذكر من الامثلة التي استعمل الاعتبار فيها بمعنى الاتعاظ كقوله تعالى « وان لكم في الانعام لعبرة » . فعنى المجاوزة حاصل فيه لان النظر في خلقتها يفيد العلم بوجود صانعها (وأما) ما قيل من أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر فقير مسلم فانه يصح أن يقال . فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها . نعم من أنى بقياس واحد لا يقال له انه معتبر على الاطلاق كما انه لا يقال له انه قانس على الاطلاق لان لفظ المعتبر والقانس على الاطلاق لا يستعمل الا في المستكثر منه (وأما) ما قيل انه لا يقال للمستكثر من حمل الفروع على الاصول اذا لم يتفكر في أمر معاده انه معتبر . (جوابه) . انه لما كان المقصود الأعظم من الاعتبار هو العمل للاخرة فاذا لم يأت به قيل له انه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر في الآيات انه أعمى وأصم * كذا في المحصول وفيما قاله نظر فان ما ذكره من الوجهين متنافيان فان صح الأول كان الاتعاظ مغايراً للاعتبار . وان صح الثاني كان الاتعاظ من افراده . وان كان الجواب عن الاشكال يحصل بواحد منهما فقط . (اللهم) الا أن يقال . ان الوجه الاول يرجع الى الجواب بمنع ما قيل

ان الاعتبار بمعنى الاتعاظ وسنده ما ذكره . والجواب الثاني يرجع الى التسليم بأنه يطلق عليه لكن من حيث تحقق المعنى الحقيقي وهو المجاوزة فيه *

قيل : ثانيا - سلمنا أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة وبذلك صح قولكم القياس اعتبار . لكن لانسلم أن الاعتبار بهذا المعنى مأمور به في قوله تعالى : (فاعتبروا يا أولي الابصار) . لأن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يوجد مانع وهنا قد وجد مانع من إرادة هذا المعنى في الآية لأن المعنى عليه . (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) فقيسوا الثرة على البر . ولا يخفى ما فيه من الركة التي يمجها الذوق السليم . فيجب حمل الاعتبار على الاتعاظ * (والجواب) أن معنى الآية يكون كما قلتم إذا حمل الاعتبار على خصوص القياس بهذه الصورة (أما) إذا أريد به مطلق المجاوزة الشاملة للاتعاظ والقياس الشرعي كما هو المفروض فلا شك في حصول التناسب وعدم الركة ويكون مثله مثل ما لو سئل شخص عن مسألة فاجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا بخلاف ما إذا اجاب بما لا يتناولها فانه لا يكون حسنا . كذا يؤخذ من المحصول وفيه نظر فان الفرق واضح بين جواب السائل وما نحن فيه لأن الشخص قد يجيب سائله بزيادة عما سأل عنه لقصد إفادته أمراً ينبغي له أن يسأل عنه ويعلمه أيضا لكونه من المهمات له كالمسئول عنه كقوله ﷺ « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » جوابا عن السؤال عن ماء البحر هل هو طهور أولا . (أما) ما نحن فيه فهو عبارة عن ترتيب مسبب على سبب فلو رتب على السبب ما هو أعم من مسببه لآوهم ان الجميع مسبب مرتب على ذلك السبب . وفي ظني أن هذا ليس موضع قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وان قيل به فتأمل *

قيل ثالثا - سلمنا أن الاعتبار في الآية معناه المجاوزة ولكن لانسلم ان الامر به أمر بالقياس الشرعي وذلك لان الاعتبار بهذا المعنى كلي تحته انواع (منها) القياس الشرعي المتنازع فيه (ومنها) القياس المنصوص العلة (ومنها) قياس مثل الضرب على التأفيف (ومنها) الاقيسة في امور الدنيا (ومنها) تسوية الفرع

بالاصل في ان لا يؤخذ حكمه الا من النص الذي هو تقيض القياس الشرعي (ومنها) القياس العقلي (ومنها) الاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال . وكل واحد من هذه الانواع يخالف الآخر في خصوصيته . وما به الاشتراك غير مابه الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على مابه الاشتراك لا يدل على مابه الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه . وبعبارة اخرى اللفظ الدال على الكل لا يدل على الجزئي المعين . فلفظ الاعتبار لا يدل على القياس الشرعي بخصوصه كما ان الامر به ليس امراً بالقياس الشرعي بخصوصه ويكفي في امثاله الاتيان بفرد من افراد الاعتبار ونحن نقول بما عدا القياس الشرعي من الاعتبارات السابقة خصوصاً وان مناسبة صدر الآية ترجيح حمل الاعتبار على الاتعاظ *

(والجواب) انا نسلم أن الامر بالكل ليس أمراً بكل جزئي بالنظر لذاته من غير ان ينضم اليه قرينة تفيد العموم . اما اذا انضم اليه ما يفيد العموم فانه يكون امراً بكل جزئي . وهنا قد وجد ما يقتضي العموم وهو امر ان . (أحدهما) صحة الاستثناء منه فانه يصح أن يقال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني ومن المعلوم أن الاستثناء معيار العموم وحينئذ يكون عاماً والامر به أمر بكل جزئي . وما قلناه في تصوير الاستثناء الموافق لما في المحصول أولى من تصوير الاسنوي له بقوله : اعتبروا الا في الامر الفلاني فانه يقتضي أن العموم في المعتبر لا في الاعتبار الذي هو المقصود بجعله عاماً وصحة كلام الاسنوي تتوقف على أن العموم في المعتبر يستلزم العموم في الاعتبار * ولمن يمنع ذلك وجه معتبر عند أهل النظر والاعتبار *

وبعد ففي ما ذكره من وجه العموم نظر فان الاستثناء المعتبر معياراً للعموم هو إخراج مالولاه لوجب دخوله وهذا لا يصح هنا وإنما الذي يصح هنا هو إخراج مالولاه لجاز دخوله وهذا ليس بمعيار للعموم إذ لو كان معياراً لصح الحكم على كل مطلق بانه عام وذلك باطل بالبداهة . هذا ما استفاد من شراح المنهاج وهو نص في أن الاستثناء نوعان . إخراج مالولاه لوجب دخوله وهو المعتبر معياراً للعموم . وإخراج مالولاه لجاز دخوله وليس بمعيار . وذلك مبني على صحة

الاستثناء من النكرة المثبتة وفيه كلام محدد في موضعه وعلي ذلك يشكل جعل النوع الاول معيارا اذ لانعلم انه اخراج مالولاه لوجب دخوله إلا إذا علمنا أن المستثنى منه عام ولانعلم أنه عام إلا بالمعيار والافلاقائدة في كونه معيارا . اللهم الا أن يكون القصد من كونه معيارا أن المستثنى منه اذا كان محتملا للعموم وغيره وجاء الاستثناء بعده دل ذلك على أنه عام وذلك كالحلى بأل المحتملة للاستغراق فيكون عاما أو لجنس فلا . فاذا استثنى منه تعين أن يكون عاما كما في قوله تعالى (إن الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

(الامر الثاني) المقتضي للعموم أن ترتب الحكم على المسمى يقتضي أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى فيكون علة الامر بالاعتبار كونه اعتباراً فيلزم أن يكون كل اعتبار مأموراً به . كذا في المحصول وفيه نظر أيضا فان ذلك اثبات للقياس بالقياس فان النص أفاد وجوب اعتبار واحد كالاتعاظ مثلا وباقي الاعتبارات بالحمل عليه لعله كون الجميع اعتبارا . كذا يفهم من الشراح نقلا عن الصفي الهندي . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأننا لانسلم ان ذلك بطريق القياس إذ ليس أحد الاعتبارات أولى من الباقي بجعله أصلا وما عداه فرعاً فلا يمكن القياس فيتعين أن تكون جميع الاعتبارات مستفادة بطريق عموم اللفظ لا بالقياس . ولا يقال نجعل اعتبارا معينا وهو الاتعاظ مقيسا عليه لانه المستفاد من النص وما عداه نجعله فرعاً لانا قول : قد قررنا في الاجوبة السابقة أن الاعتبار في الآية مطلق المجاوزة لخصوص الاتعاظ . ولا يقال : ان مثل هذا التوجيه يتأني في كل صيغة أمر كاضرب فيقتضي أن يكون كل فعل طلي عاما وذلك مخالف لما هو مقرر من أن الفعل من قبيل المطلق . لانا نقول . لانسلم ذلك بل هذا التوجيه خاص بمثل هذا الامر المرتب على سبب خاص وهو ما وقع من بني النضير وذلك لان المعنى - نظرا لما حصل من بني النضير من اعتمادهم على حصونهم وأنفسهم فحصل لهم العذاب - أطلب منكم اعتبارا وانما كان المطلوب خصوص الاعتبار لكونه اعتبارا فيلزم أن تكون جميع الاعتبارات مطلوبة (فان قلت) لانسلم أن المطلوب

هو الاعتبار لكونه اعتبارا بل المطلوب المرتب على ما ذكر هو اعتبار خاص
لخصوصه وهو الاعتبار بحال بني النضير حتى لا يحصل من غيرهم مثل ما حصل
منهم فينزل عليه العذاب كما نزل عليهم. (قلت) يرجع ما قلته الى أن المطلوب إعطاء
حكم بني النضير لمن شاركهم في علة . وليس لخصوص هذين النضيرين تأثير في
الطلب فيتعين أن يكون طالب الاعتبار لكونه اعتبارا فتأمل فان هذا أقصى
ما أمكنني في توجيه هذا الكلام وهو كما ترى بعيد عن الافهام *

وأجاب الآمدي عن أصل الاشكال بما نصه . ان كان اللفظ عاما فهو المطلوب
وان كان مطلقا فيجب حمله على القياس الشرعي نظرا إلى أن الغالب من الشارع
أنه إنما يخاطبنا بالامور الشرعية دون غيرها اه المقصود منه . وفيه نظر فان عموم
لم نستطع إثباته بوجه من الوجوه فيتعين أن يكون مطلقا ثم لا يصح حمله على القياس
الشرعي بخصوصه فضلا عن الوجوب لما علمت من عدم صحة ترتيبه على ما قبله
إذا أريد به خصوص القياس الشرعي وقوله الغالب . ن الشارع أن يخاطبنا
بالامور الشرعية ليس في مثل هذا الموطن الذي يكون معنى الآية عليه ركيكا
على أن ذلك إنما يكون في الامور الشرعية المقرر أنها شرعية كالصلاة والصوم
بخلاف القياس فان شرعيته في معرض النزاع *

وأجاب بعضهم بعد تسليم أن اللفظ مطلق ايس بعام بأن الامر بالمطلق كما
يدل على ايجاب القدر المشترك بين الافراد يدل على التخيير بينها فيكون كل فرد
بخصوصه مأذونا في فعله من قبل الشارع ومنها القياس الشرعي فتكون الآية
دالة على أنه يجوز فعله شرعا والقول بالجواز الشرعي يستلزم القول بالوجوب وإلا
كان خرقا للاجماع لان الاقوال محصورة في الامتناع العقلي والامتناع الشرعي
والوجوب العقلي والشرعي ولا سبيل مع الجواز الشرعي الى القول بالامتناع لاعتقلا
ولا شرعا فتعين القول بالوجوب وبتقرير هذا الجواب بهذه الكيفية ظهر أنه جواب
معقول مقبول ولا يخدشه الا أن ترتيب الاعتبار المطلق على ما قبله يعين أن يكون
متحققا في خصوص الاتعاظ وذلك مانع من التخيير فتدبر *

ومن الغرائب ما قيل من أن هذا الجواب مبني على أن داود قائل بالامتناع دون الجواز والا لم يكن القول بالجواز خرقا للاجماع وقد فهم هذا القائل أن الجواز الدالة عليه الآية إنما هو العقلي دون الشرعي وهو واضح البطلان . فداود وإن قال بالجواز عقلا قال بالامتناع شرعا ولم يقل بالجواز الشرعي أحد فيما علمت والله أعلم *

وأجاب بعض مشايخنا المتأخرين بأن الاعتبار مرتب على ما قبله فيكرر بتكرره فيكون عاما . وفيه نظر لأن ما قبله هو ما حصل من بني النصير وقد وقع وانتهى فلا يعقل تكرره . وعلى فرض أن المراد تكرر مثله ولو من غيرهم فالذي يتكرر بتكرره هو الاعتبار المرتب على ذلك وهو مخصوص الاتعاض . (أما) باقي الاعتبارات التي منها القياس الشرعي فلا . لأن تكررها فرع شمول (اعتبروا) لها وذلك محل النزاع *

قبل رابعا : سلمنا أن اللفظ عام غير أن تسوية الفرع بالأصل في أن لا يستفاد حكمه إلا من النص . من جملة الاعتبارات المندرجة تحت هذا العام وذلك تقيض القياس الشرعي فلا يمكن دخولهما معا تحت العام المأمور به والالزام الأمر بالمتناقضين فلا مناص من إخراج واحد منهما منه ويترجح إخراج القياس الشرعي لما في ذلك من الاحتياط والبعد عن الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا . (والجواب) من وجهين (أحدهما) أن المناسب واللائق بما قبل الآية وما بعدها أن يحمل الاعتبار على التشبيه في الحكم وهو القياس الشرعي لا المنع منه الذي هو تقيضه والا لصار معنى الآية (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) فلا تحكموا في حق غيرهم إلا بنص وارد في حقه أيضا . ولا يخفى فساد فتيهين ادخال القياس الشرعي في العام وإخراج تقيضه منه . (وثاني) الوجهين أن المتبادر من الاعتبار هو التشبيه في الحكم لا المنع منه فإن السيد إذا ضرب بعض عبيده علي ذنب صدر منه ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه الأمر بالتسوية في الحكم لا المنع منه *

قبل خامسا : سلمنا أنه عام شامل للقياس الشرعي كما قررت غير أنه عام

مخصوص لأنه خرج عنه ماسبق من قبيض القياس الشرعي . وخرج عنه أيضا القياس عند قيام النص في المسألة وغير ذلك . وإذا كان كذلك فليس بحجة * (والجواب) ان العام المخصوص حجة فيما بقي بعد التخصيص كما قرر في موضعه * قيل سادسا - سلمنا ذلك الا أنه أمر والأمر قد يرد للوجوب والتدب والاباحة وغير ذلك مما سبق من المعاني التي ترد لها صيغة افعل فلا يفيد الوجوب نصا الذي هو المدعي * (والجواب) ان صيغة افعل ظاهرة في الوجوب فلا تصرف عنه الى غيره الا بقريئة وليس هنا ما يصرفه عن افادة الوجوب * قيل سابعا - سلمنا ذلك الا أن الأمر لا يقتضي التكرار فلا يتناول جميع الاوقات (والجواب) أنه اذا ثبت ان المأمور به عام أفاد وجوب جميع الاقيسة في اى وقت *

قيل ثامنا - هذا خطاب مشافهة فلا يشمل غير الموجودين في زمنه ﷺ (والجواب) ان الاجماع انعقد على ان مثل هذا الخطاب الموجودين في زمنه ﷺ وغيرهم والا انحصرت اوامر الشريعة في الموجودين في زمنه ﷺ ولا اظن ان مسلما يقول بذلك وهو واضح *

قيل تاسعا - هذه الآية بعد تسليم ما تقدم انما تفيد ان القياس بمعنى فعل المجتهد واجب وهو غير المدعي من أنه حجة يجب العمل بمقتضاه * (والجواب) انه إذا ثبت ان القياس بمعنى فعل المجتهد واجب لزم منه ان يكون حجة يجب العمل بمقتضاه لأنه ليس من العبادات التي تقصد لذاتها وقد سبق موضعا في تحرير محل النزاع وهناك اشرنا الى هذا الاشكال ووعدنا بتقرير الدليل على وجه يؤدي الى المطلوب وحاصله ان يضم الى القياس السابق مقدمة اخرى فيكون هكذا . القياس اعتبار والاعتبار مأمور به والقياس المأمور به حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه وهو المطلوب والله أعلم *

قيل عاشرا - سلمنا كل ذلك غير ان هذه الآية لا تفيد الا الظن اذ مبني الاستدلال بها على الاشتقاق كما سبق في قولكم الاعتبار مشتق من العبور وهذا غير متعين بل يجوز ان يكون مشتقا من غيره . ومبناه أيضا على احتمالات ابدىتموها

أدبتموها ان لم يكن غيرها راجحا عليها فهو مساو لها : والمسألة التي اتم بصدد اثباتها يقينية لأنها من الاصول والشارع إنما اجاز العمل بالظن في الفروع دون الاصول * (وأجيب) عنه بعدم تسليم ان الآية لا تفيد الا الظن بل هي تفيد القطع على معنى أنها لا تحتل احتمالاً يؤيده الدليل والاحتمالات القائمة لا يؤيدها برهان فلا تنافي القطعية . وهذا الجواب مذكور في كتب الحنفية وفيه نظر فان الحق أن تلك الاحتمالات قوية جداً وعلى تسليم أنها ضعيفة فما دامت قائمة لا يتأتى القطع ولو حصل القطع معها لم يوجد دليل ظني قط . وأحسن جواب الاعتراف بأنها تفيد الظن . ومن ذهب الى قطعية المسألة وهو الحق لا يقول . ان كل دليل عليها قطعي ماعدا الاجماع بل يقول . ان مجموع الادلة يفيد القطع بها وذلك كاف والله اعلم *

أما من ذهب الى ظنيتها فلا يرد عليه هذا السؤال بهذه الكيفية وإنما يرد عليه بكيفية أخرى حاصلها . كيف يصح الذهاب الى ظنيتها مع أنها من الاصول التي ينبغي ان لا يكتفى فيها بالظن . (والجواب) عنه يفهم من جواب البيضاوي في المنهاج عن السؤال الاول فانه أجاب بما يفيد الاعتراف بأنها ظنية وعبارته . (قلنا : المقصود العمل فيكفي الظن) . (وتوضيحه) أن هذه المسألة وان كانت من الاصول الا أن المقصود منها العمل اذ المقصود من حجية القياس العمل بمقتضاه فهي وسيلة الى الاحكام العملية فاكتمى فيها بالظن كما اكتمى به في المقصود منها وليست من الاصول المقصود التعبد بها في ذاتها كهفائذ التوحيد فان المقصود اعتقادها اعتقاداً جازماً عن دليل فلا تثبت الا عن الدليل القطعي *

وبما قررناه تعلم أن بعض الشارحين الذي خطأه الاسنوي ليس مراده من قوله علمية أنها مسألة مطلوب اعتقادها اعتقاداً جازماً بالدليل وان الدليل الظني توصل الى ذلك الاعتقاد . بل مراده انها أصلية ليست عملية في ذاتها ولكنها لما كان المقصود منها العمل اكتمى فيها بالظن وبذلك ترجع الى عبارة الاسنوي ومما ينبغي أن يتنبه له ان لدينا أمرين (الاول) دلالة الادلة السمعية على حجية

القياس هل هي قطعية او ظنية . (والثاني) كون القياس حجة هل هو قطعي او ظني فالجمهور على أن الادلة السمعية قطعية وكذلك المسألة . وأبو الحسين البصري على أن المسألة قطعية والادلة السمعية ظنية ولذلك لم يكتف بها بل ضم اليها الادلة العقلية لاثبات القطع كما سيأتي تحقيق مذهبه ان شاء الله تعالى * .

ويؤخذ من جواب صاحب المنهاج وشراحه أن هناك من يقول بظنية المسألة والادلة فتكون المذاهب ثلاثة . (الاول) قطعية الادلة السمعية والمسألة . (الثاني) قطعية المسألة مع ظنية الادلة (الثالث) ظنيتها معا ولا يعقل عكس المذهب الثاني وهو قطعية الادلة السمعية مع ظنية المسألة * .

من ذلك تعلم أن نسبة الاسنوى الى أبي الحسين القول بظنية المسألة كما هو ظاهر عبارته غير صحيح * ونص عبارته بالحرف (وأجاب المصنف باننا لا نسلم انها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وقد صرح به في الحاصل وهو رأى أبي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدى قالوا إنه قطعي اه * فان الضمير في قوله (وهو رأى أبي الحسين) راجع الى كون القياس حجة . وتأويل عبارته بحيث تفيد نسبة القول بظنية الدليل السمعي اليه متعسر فتدبرها والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * هذا تمام القول في تقرير الكيفية الاولى لدلالة الآية الشريفة على حجية القياس * .

(الكيفية الثانية) ما ذكره في البحر المحيط وتقريرها أن يقال : القياس اعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به . أما الكبرى فكما سبق . وأما الصغرى فدليلها النقل عن اللغة فقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيى بن ثعلب وهو من أئمة اللسان عن الاعتبار فقال : أن يعقل الانسان الشيء فيفعل مثله . فقيل له : أخبرنا عن رد حكم حادثة الى نظرها أيسكون معتبرا . قال نعم : هو مشهور في كلام العرب . ونقل القاضي أبو بكر في التقريب اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه والتسوية بينهما في ذلك . ولا

ينحى أن هذه السلفية أقل مؤنة من السلفية الأولى وإن كان يرد عليها كثير مما ورد على سابقها فتفتن والله أعلم *

(السلفية الثالثة) وهي مسطورة في كتب الحنفية وحاصلها : إن الآية تدل على إيجاب القياس أما بدلالة الإشارة بناء على أن الاعتبار عام يشمل القياس الشرعي والاتعاظ . وإما بدلالة النص بناء على أن الاعتبار معناه الاتعاظ فقط وعلى الأول يكون من منطوقها وعلى الثاني يكون من مفهومها * وتقرير الأول . أن الاعتبار في الآية رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه وهو عام يشمل القياس الشرعي والقياس العقلي والاتعاظ . ولكونه مرتباً على سبب خاص وهو ما حصل لبنى النضير من تخريب بيوتهم واجلالهم عن بلادهم لأجل ما وقع منهم من الكفر والاعتزاز بانفسهم وحصونهم كان ظاهراً في الاتعاظ وكان سوق الكلام له فيدل عليه عبارة . ولكن لما كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب دل أيضاً على القياس الشرعي بطريق الإشارة * وتقرير الثاني - أن الاعتبار هو الاتعاظ فقط ولكن لما رتب الله سبحانه وتعالى الأمر به بإلغاء على قصة بنى النضير أفاد ذلك أن تلك القصة علة لوجوب الاتعاظ وإنما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فإن لم تصدق هذه القضية لا يصدق التعليل لأنه لا يكون صادقاً إلا إذا كان الحكم الكلي صادقاً وإذا ثبتت القضية ثبت وجوب القياس الشرعي في الأحكام ، وهذا المعنى يفهم من لفظ إلغاء التي للتعليل فيكون مفهوماً بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياساً فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس . هذا حاصل ما قرر في كتب الحنفية من وجه الاستدلال بهذه الآية الشريفة على حجية القياس وفيه أبحاث *

الأول - أن دلالة هذه الآية بطريق الإشارة كما في الوجه الأول لا تصح إلا إذا ثبت أن لفظ اعتبروا يفيد العموم ودون إثباته كما سبق خرط القتاد . وما قيل في كتب الحنفية توجبها للعموم أن المعنى افعلوا الاعتبار فغير مسلم بل معناه افعلوا

اعتباراً . وما قيل فيها أيضاً من أن الإطلاق كاف على تقدير عدم العموم لأن لفظ أولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع فغير مسلم أيضاً لأن عموم أولى الابصار لا يستلزم عموم الاعتبار فيجوز أن يراد به الاتعاظ فقط ويكون المخاطب بذلك ما يشمل المجتهدين وذلك واضح *

البحث الثاني - أن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلة التامة حتي يلزم أن تكون هذه القصة علة في وجوب الاتعاظ غاية ما في الباب أن يكون لها دخل في العلية وهذا لا يدل على أن من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب . على أن هذا الوجه مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص . كذا في التلويح للسعد . واجابوا عنه بان الرضي نص على ان الفاء للتعليل وتفيد استلزام الأول للثاني . وعلى تسليم ان لها دخلا في العلة فقط يتبت أنها تدل على العلة في الجملة . والظاهر انه لاعلة لوجوب الاتعاظ سوى القصة المذكورة فتكون علة تامة . (وأما) ما قاله من أن الافراد من العلماء يشكون في هذا الوجه فلا يكون دلالة نص (فالجواب عنه) أن من شك في ذلك ينبغي أن لا يكون عالماً باللغة أو يكون معانداً فلا عبرة به . كذا قالوا . ولا ينبغي ما في هذا الجواب من التكلف والدعوى الخالية عن الدليل *

البحث الثالث - أن مدلول دلالة النص عند الحنفية هو مفهوم الموافقة عند طائفة وهو الذي يصح أن يكون منطوقاً بنقل اللفظ لما يشمله عرفاً أو مجازاً عند طائفة أخرى وهو المدلول عليه بالقياس الجلي عند آخرين كما سبق . فهل القياس الشرعي يصح أن يكون مفهوم موافقة لقوله تعالى (فاعتبروا) ؟ وهل يصح أن يكون الاعتبار منقولاً عرفاً أو مجازاً لما يشمل القياس الشرعي عند أصحاب هذين القولين ؟ انظر ذلك فقد يدعى بعده *

ثم ان القياس الجلي لا خلاف فيه كما سبق فلا مانع عند القائلين بان الدلالة قياسية أن يكون من طريق اثبات القياس المتنازع فيه القياس الجلي ولا يلزم الدور المعدول بسببه من القياس الي دلالة النص والله أعلم *

هذا تمام القول في هذه الآية اشريفة التي اشتهر الاستدلال بها على حجية القياس *

قال في البحر المحيط . واحتج الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لحجية القياس بقوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم) وقال . فهذا تمثيل الشيء ببعده وقال . (يحكم به ذوا عدل منكم) : وأوجب المثل ولم يقل أى مثل كان فوكل ذلك الى اجتهادنا وأمرنا بالتوجه الى القبلة بالاستدلال وقال : (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) . اهـ (فان قلت) : ان ما في هاتين الآيتين من باب تحقيق المناط فان الله تعالى أوجب في الآية الاولى المثل ثم يحصل الاجتهاد في أن الكبش مثلاً مثل فالثلية مستفادة بالنص وكون الكبش مثلاً انما حصل بالاجتهاد ومثل ذلك يقال في الاجتهاد في القبلة * وقد سبق أن الاجتهاد في تحقيق المناط لا خلاف فيه بين الامة لانه من ضروريات كل شريعة وليس هو من قبيل الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف. (قلت) . المذكور في رسالة الامام رضي الله عنه أنه أتى بهاتين الآيتين استدلالاً على الاجتهاد ومع ذلك فيمكن أن يوجه الاستدلال بالآية الاولى على حجية القياس مطلقاً بان يقال (أولاً) . ان الله تعالى قد أقام مثل الشيء مقام الشيء فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطي لنظيره وأن المماثلين حكمهما واحد وذلك هو القياس الشرعي. (وثانياً) . لما أوجب سبحانه وتعالى المثل ووكل تحقيقه في شيء خاص الى اجتهادنا ومن المعلوم ان الاجتهاد في ذلك يختلف فلم يكن فرق بينه وبين الاجتهاد القياسي المتنازع فيه كان اذنا منه تعالى بالاجتهاد مطلقاً فزعم من يقول بمشروعية الاجتهاد في تحقيق المناط أن يقول بمشروعية الاجتهاد القياسي * وأما آية القبلة فيمكن أن يوجه الاستدلال بها بالوجه الثاني فقط فتدبروا الله أعلم * واحتج ابن سريج وأصحابنا بقوله تعالى (ولوردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلهم الذين يستطيعونه منهم) قالوا فأولوا الامر هم العلماء والاستنباط هو القياس مأخوذ من استنباط الماء إذا استخرج من معدنه والله تعالى قد جعل للاحكام أعلاماً من الاسماء والمعاني فالألفاظ ظاهرة والمعاني علل باطنة فيكون بالاسم مقصوراً

عليه وبالمعنى متعديا فصار معنى الاسم اخص بالحكم من الاسم فعموم المعنى بالتعدى وخصوص الاسم بالتوقيف وان كانت تابعة للاسماء لانها مشروعة فيها والاسماء تابعة لمعانيها التعدى الى غيرها اه وفيه أن الاستنباط بعد تسليم أن الضمير فيه ليس راجعا الى ما ذكر قبله من الامن والخوف أعم من القياس لأنه يشمل استخراج المعاني من دلالات الالفاظ من غير تعدية *

واحتج ابن سريج أيضا بقوله تعالى (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) قال لان القياس تشبيه الشيء بالشيء فاذا جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية ليرىكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يخلو من الجهالة أولى بالجواز اه ومن المعلوم ان القرآن الكريم مملوء بالآيات التي ضرب الله فيها لعباده الامثال ك هذه الآية .
وتقد ذكر ابن القيم منها في أعلام الموقعين كثيرا في سياق الاستدلال على حجية القياس . ولا يخفى ان مثل هذه الايات مما يستأنس به في الدلالة على أن الله تعالى قد جرت عادته الالهية الغالبة في تشريع الاحكام اعطاء شبيه الشيء حكم الشيء والله أعلم *

واحتج غيره بقوله تعالى (قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) قال فهذا صريح في اثبات الاعادة قياسا اه وفيه أن مثل هذا ليس قياسا في الاحكام الشرعية . اللهم إلا أن يقال ان طريق اقناع المنكرين المعاد بهذا القياس يقتضى ان إعطاء النظير حكم نظيره مما لا ينبغي أن يتردد فيه عاقل وأن منكره ينبغي أن يكون معاندا مصادما لما اقتضته بدائه العقول ولا شك أن من ضمن ذلك القياس الشرعي المتنازع فيه والله أعلم *

واحتج ابن تيمية بقوله تعالى (ان الله يامر بالعدل والاحسان) قال ووجه الاستدلال بها أن العدل هو التسوية بين المثلين في الحكم ولا شك أنه يتناول القياس اه وفيه أن العدل وضع الشيء في موضعه والمقصود منه التساوى بين الناس . في الاحكام فهل يشمل التسوية بين النظائر في الاحكام الشرعية ؟ انظر ذلك وأظن أنه لا مانع منه وإن كان بعيدا *

هذا تمام القول في الاستدلال على حجية القياس بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والله أعلم *

❦ الدليل الثاني السنة ❦

وقد استدل منها بجملة أحاديث (الاول) وهو أشهرها حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه وقد روى هذا الحديث بعدة روايات أظهرها دلالة على المقصود الرواية التي ساقها الاسنوى وهي أن النبي ﷺ بعث معاذاً وأبا موسى الأشعري قاضيين الى اليمن كل منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا : إذا لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب الى الحق عملنا به . فقال عليه الصلاة والسلام أصبما اه *

وقد بحثت عن هذه الرواية في كتب الحديث فلم أعر عليها وأنكر ابن السبكي قصة أبي موسى الأشعري وذكر في شرحه أن البيهقي روى أن عمر بن الخطاب ارسل الى أبي موسى كتابا بليغا وفيه (ثم قاييس الامور واعرف الامثال والاشباه) وسيأتي هذا الاثر في دليل الاجماع *

والذي في سنن أبي داود هكذا « حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن الحارث ابن عمرو وأخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل ان رسول الله ﷺ أراد أن يبعث معاذاً الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال أقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله قال اجتهد برأبي ولا آلو فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله » اه * وفي بعض نسخ السنن « اجتهد رأيي » بحذف الباء وفي رواية لابي داود قال « عن ناس من أصحاب معاذ عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما بعثه الخ » وروى هذا الحديث مثل رواية أبي داود والترمذي في جامعه والامام احمد في مسنده وقد جمع بين الروایتين الآمدى في الاحكام وروى معها رواية أخرى أن النبي ﷺ قال لابن مسعود « اقض بالكتاب

والسنة اذا وجدتھا فاذا لم تجد الحكم فيها اجتهد رأيك » ولم أر هذه الرواية أيضا في كتب الحديث فالمعول على قصة معاذ وحده التي رواها ابو داود والترمذي والامام أحمد * وكيفية الاستدلال بهذه القصة ان يقال : القياس صوب النبي ﷺ العمل به وكما كان كذلك فهو حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه أما الصغرى فدليلها القصة المذكورة أما على الرواية التي ساقها الاسنوي فظاهر لانه قد صرح فيها بالقياس بقوله . تقيس الامر بالامر . وعدها بالباء على خلاف الغالب من استعمال القياس الشرعي متعديا بعلی وان كان اللغوي يتعدى بهما كما سبق والامر الاول هو الذي يراد تعرف حكمه لعدم النص عليه في الكتاب والسنة . والامر الثاني هو المنصوص على حكمه الذي يراد القياس عليه ويتعين أن تكون ال فيه للجنس فيصدق بالمتعدد بدليل قوله بعد ذلك : فما كان أقرب الخ فانه يقتضي أن يكون هناك عدة أمور يشبهها المقيس إلا أنه أقرب شيها باحدها فيلحق به ويعطى حكمه . وما من قوله : فما كان أقرب . يحتمل أن تكون واقعة على الحكم ويحتمل أن تكون واقعة على القياس فعلى الاول يكون المعنى . فالحكم هو أقرب الى الحق لكونه الذي ثبت بالقياس على أقربها شيها عملنا به . وعلى الثاني . يكون المعنى . فالقياس الذي يكون أقرب الى الحق لانه قياس على أقربها شيها عملنا بمقتضاه *

فان قلت : ان قوله أقرب الى الحق انما يتمشي على رأى المخطئة دون المصوبة قلت : لما كان الحكم الثابت بالقياس غير ثابت من الله أو من الرسول مباشرة لم يجرأ على الحكم بانه حق وان كان على رأى المصوبة حقا على أن في ذلك من حسن الادب والتواضع مالا يخفى فتدبر *

وأما على رواية أبي داود فلائن معنى اجتهد رأيي أبذل الوسع في طلب الحكم بالقياس على ما في الكتاب والسنة . قال الخطابي في شرح أبي داود المسمى بالمعالم : يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس الى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل من كتاب أو سنة اه *

وأصل الاجتهاد على ما قاله الراغب أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة يقال جهدت رأيي واجتهدت أتعبته بالفكر *

وأما الكبرى فوجهها أنه لو لم يكن القياس أصلا ودليلا للأحكام الشرعية مطلقا لم يصوب النبي ﷺ ما قاله معاذ ولم يقره عليه لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ خصوصا في مثل هذا الأصل العظيم *

(فان قلت) . من أين جاء لمعاذ ان القياس اصل ودليل كالكتاب والسنة حتى أجاب بهذا الجواب؟ (قات) اجابته هذه تدل على أن ذلك امر مقرر معروف لدى كبار الصحابة وخواصهم الذين يصلحون لمناصب القضاء . وذلك أبلغ في الدلالة على المقصود . وقد استشكل هذا الدليل بهذه الكيفية من عدة وجوه (منها) ما هو راجع الى دليل الصغرى (ومنها) ما هو راجع الى دليل الكبرى *

فقبل أولا - لا نسلم صحة هذا الحديث بل هو ضعيف وضعفه من جهة سنده ومن جهة متنه أما ما كان من جهة السند فانه من رواية الحارث بن عمرو وهو مجهول وقد رواه عن ناس من أهل حمص وهم مجهولون ايضا *

قال الحافظ جمال الدين المزي . الحارث بن عمرو لا يعرف الا بهذا الحديث * قال البخاري لا يصح حديثه ولا يعرفاه وقال الذهبي في الميزان . تفرد به ابو عون محمد بن عبد الله الثقفي عن الحارث وماروى عن الحارث غير أبي عون فهو مجهول وقال البخاري في التاريخ الكبير : روى الحارث بن عمرو أخى المغيرة بن شعبة الثقفي عن اصحاب معاذ عن معاذ روى عنه ابو عون ولا يصح ولا يعرف الا بهذا المرسل * وأما ضعفه من جهة المتن فبيان من وجوه *

(أولها) ان هذا الحديث مناقض لقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) لان ما ذكر في الحديث من قوله : اذا لم نجد الحكم في الكتاب . يقتضي انه لم يشتمل على جميع الأحكام (وثانيها) أن هذا الحديث يقتضي جواز الاجتهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم وهو باطل اكتفاء بوجوده صلى الله عليه وسلم * (وثالثها) ان هذا الحديث يفيد ان

(١١ - ج ١ - فبراس العقول)

النبي صلى الله عليه وسلم سال معاذ عما به يقضي بعد ان قلده منصب القضاء وذلك خلاف المعقول بل المعقول ان يختبره اولاً هل يصلح للقضاء اولاً ثم بعد العلم بصلاحيته يقلده هذا المنصب الخطير * (رابعها) ان هذا الحديث يقتضى عدم جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وذلك خلاف ما هو مقرر * (خامسها) ان هذه القصة رويت برواية أخرى تناقض الروایتين السابقتين فانه ورد انه لما قال معاذ اجتهد رأيي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « اكتب إلي أكتب اليك ليس لاحد ان يقول انا » فلم يقره على الاجتهاد برأيه ولا يمكن الجمع بينهما لانها تقلا في حادثة واحدة فهما متناقضتان فيدل ذلك على عدم صحة هذه القصة * (والجواب) اما عن ضعفه من جهة السند فمن وجوه * (اولها) ان رواية الحارث له عن اصحاب معاذ من غير تسمية لهم يدل على أنه حدث عن جماعة لا واحد وهذا ابلغ في الشهرة وشهرة اصحاب معاذ في العلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في اصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح بل اصحابه من افاضل المسلمين وخيارهم * كيف لا وشعبة حامل لواء هذا الحديث وقد قال بعض أئمة الحديث : إذا رايت شعبة في اسناد حديث فاشدد يدك به *

(ثانيا) ان هذا الحديث على فرض أنه ضعيف فقد تقوى بعده شواهد موقوفة عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وتدرواها البيهقي في السنن الكبير بعد أن روى هذا الحديث تقوية له *

ثالثا - روى هذا الحديث من طريق آخر باسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة . قال أبو بكر الخطيب : وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ وهذا اسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة . علي أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله « لا وصية لوارث » وقوله في البحر * « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وقوله صلى الله عليه وسلم « اذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا

البيع » وقوله صلى الله عليه وسلم « الدية على العاقلة » فهذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له اهـ كلام أبي بكر وبه يتم الجواب عن ضعف الحديث من جهة السند *
 (وأما) الجواب عن ضعفه من جهة المتن فنقول : أما عن الوجه الأول فلا نسلم أن الكتاب في الآيتين هو القرآن الكريم بل هو اللوح المحفوظ فلا تناقض . ولئن سلمنا أن المراد به القرآن فلا يستطيع أحد أن يفهم أن المعنى اشتغال القرآن علي جميع الأحكام بلا واسطة للقطع بخلو ظاهره عن دقائق الحساب والهندسة وتفاصيل الحيض والوصايا وغير ذلك فيتعين أن يكون المراد اشتغاله عليها ابتداء أو بالواسطة وذلك لا يناقض العمل بالقياس لانه لما أمر الله تعالى بالقياس كان ما يستفاد منه مما اشتمل عليه الكتاب بالواسطة * (وأما) عن الوجه الثاني فلا نسلم امتناع الاجتهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم مطلقا بل الصحيح أن الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها مع البعد عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الحال في القصة فلا مانع من الاجتهاد (وأما) عن الثالث فمن وجهين (أولا) لا نسلم أنه سأل بعد أن قلده منصب القضاء وقول الراوى في القصة : بعث معاذ . معناه أراد أن يبعثه . وقد ورد مصرحا به في بعض الروايات كما سبق . (ثانيا) سلمنا أن السؤال وقع بعد أن قلده ولكن لا نسلم أن السؤال كان علي سبيل الاختبار له هل يصلح للقضاء أولا وإنما كان ذلك لإظهار فضله للصحابة وأنه عليه الصلاة والسلام ما اختاره إلا لأنه يصلح لهذا المنصب الخطير . (وأما) عن الرابع فالمراد بالكتاب الذي يعمل بالسنة إذا فقد . الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ضرورة الجمع بين تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له على ذلك وبين الدليل الدال علي نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة (وأما) عن الخامس فنقول : إن هذه الرواية التي ذكرتموها مناقضة لروايتنا هي غريبة شاذة فلا تعارض روايتنا الصحيحة المشهورة . سلمنا أنها صحيحة أيضا ولكن لا نسلم عدم إمكان الجمع بينهما فيجوز

ان تحمل هذه الرواية علي ما إذا اتسع الوقت للواقعة التي تنزل فتحمل المكاتبه مع حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم . وروايتنا على ما اذا ضاق الوقت بحيث لا يمكن الصبر في معرفة حكم الله فيها علي ذهاب الكتاب ورده . والله اعلم *

قيل ثانيا - سلمنا صحة اسناد هذا الحديث ولكنه مرسل فليس حجة عند الشافعي رضي الله عنه . وخبر آحاد فيما نعم به البلوى فليس حجة عند أبي حنيفة . فان هذه القصة من الامور التي ينبغي أن تكون مشهورة فلا يصح أن ينفرد بروايتها واحد أو اثنان . (والجواب) أن هذا الحديث بعد تسليم أنه مرسل اعتضد برواية أخرى متصلة كما سبق فيكون حجة عند الشافعي رضي الله عنه وهو أيضا قد اشتهر برواية الكافة عن الكافة وتلقته الامة بالقبول والاحتجاج كما سبق فيكون حجة عند أبي حنيفة أيضا رضي الله عنه *

قيل ثالثا - وهو وارد على رواية أبي داود سلمنا أن الحديث غير ضعيف وأنه حجة لكن لان لم دلالة علي تقرير النبي صلى الله عليه وسلم العمل بالقياس لان قول معاذ أجتهد برأيي يحتمل أن يكون مراده بذل الوسع في استنباط الحكم من النصوص الخفية فان الاجتهاد يشمل ذلك . (والجواب) أنه لا يصح حمل الاجتهاد علي ذلك بعد قوله فان لم تجد في السنة ولا في كتاب الله . لان هذا اللفظ عام في الجلي والخفي لانه فعل منفي في سياق الشرط . ولا يقال : لا يصح حمله على القياس أيضا لان الحكم المستفاد بالقياس مما اشتمل عليه الكتاب والسنة . لانا نقول : ان حكم القياس ليس مما اشتمل عليه الكتاب والسنة مباشرة بل بالواسطة وذلك يكفي في نفي عدم الوجدان له فيهما *

قيل رابعا - سلمنا ذلك لكن لا يزال الاجتهاد أعم من القياس فانه يشمل الاستدلال بالبراءة الاصلية في نفي الاحكام ويشمل الاستدلال بالاستصحاب والمصالح المرسلة والتمسك بطريق الاحتياط من تنزيل اللفظ على أكثر مفوماته أو أقلها . فلم قلتم : المراد به القياس الشرعي وما الدليل علي هذا الحصر ؟ (والجواب) ان الامة أجمعت علي الحصر فوجب القطع به . كذا في المحصول . ويمكن أن

يجاب بالتفصيل (أما) البراءة الأصلية فليست حجة وعلى فرض أنها حجة فأمرها معلوم لكل عاقل فلا تقتصر إلى اجتهاد الرأي . وكذلك الاستصحاب (وأما) الاستحسان فقياس خفي عند الحنفية فإذا صح إرادته فغيره من باقي الأقيسة أولى . وكذلك المصالح المرسله فإنها إذا كانت حجة فالقياس المبني على رعاية المصالح التي اعتبرها الشارع أولى أن يكون حجة . وتنزيل اللفظ يجعل الحكم منصوصا فيكون مما اشتمل عليه الكتاب والسنة * قبل خامسا - سلمنا الحصر وأن المراد بالاجتهاد القياس الشرعي . غير أن القياس الشرعي أنواع منه ما كانت علته منصوصة ومنه ما كان مثل قياس الضرب على التأنيف ومنه غير ذلك فالمانع من أن يحمل الاجتهاد على النوعين الأولين الذين تقول بهما دون غيرها من باقي الأقيسة ؟ . (والجواب) أن هذين النوعين عليهما تسليم أنهما من قبيل القياس لا يصح قصر الاجتهاد عليهما لأن الشارع إنما سكت عند قول معاذ اجتهد رأيي لعلمه بأن الاجتهاد واف بجميع الأحكام ولو حمل على ما ذكر فتطلم يكن وافيا بعشر معشار الأحكام فكان الحما داعيا له إلى عدم السكوت كما لم يسكت عند قوله أقضي بالكتاب أو السنة . *

قيل سادسا - سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أن ما أقر النبي صلى الله عليه وسلم العمل به لمعاذ يكون حجة لغيره ما المانع من أن يكون خصوصية له رضي الله عنه (والجواب) أن الأصل أن يكون عاما غير مختص بمعاذ لقوله صلى الله عليه وسلم «حكى علي الواحد حكى علي الجماعة» ولا يكون خصوصية إلا بدليل . *

قيل سابعا - سلمنا ذلك ولكن لا نسلم دلالة علي أن القياس حجة في كل زمان ما المانع من أن يكون حجة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل نزول (اليوم اكملت لكم دينكم) للحاجة إليه لأن النصوص حينئذ غير وافية بجميع الأحكام (وأما) بعد نزولها وإكمال الدين والتخصيص على جميع الأحكام فلا يكون حجة لعدم الحاجة إليه . ولأن شرط القياس فقد ان النص (والجواب) أن الأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت . والمراد من الدين الذي اكمله الله تعالى بنزول هذه

الآية إنما هو الاصول أى اصول الدين والسكايات لاثبات جميع الفروع مفصلة
يعنى القواعد السكاية التى تكفى لاستنباط جميع الفروع المحتاج اليها فى أى
زمان ومنها قاعدة القياس . وليس المراد بالدين جميع الفروع لعدم النص على
جميعها . وإنما نص على جملة كافية لقياس غير المنصوص على محلها . ويحتمل أن
يكون المراد منه جميع الفروع وأكملها أما بلا واسطة أو بواسطة ولا يعقل أن يراد
بأكملها النص عليها كلها مباشرة حتى لا يحتاج للقياس للقطع بخلو ظاهر الكتاب
والسنة عن أكثر الأحكام . وقيل المراد بكل الدين نصرته وإظهاره على جميع
الاديان فلا شاهد فى الآية أصلاً والله اعلم *

(فان قلت) . ان عموم الاشخاص استفيد من قوله صلى الله عليه وسلم «حكي
على الواحد حكى على الجماعة» كما ذكرت. وعموم الاشخاص لا يستلزم عموم الزمان
على الصحيح فمن أين أخذت عموم الزمان من عبارة معاذ؟ (قلت) إذا ثبت
من ذلك أن لكل واحد من أهل الاجتهاد كسيدنا معاذ أن يجتهد فى الحكم
الشرعى الذى ليس بمنصوص بقياسه على ما هو منصوص ومعلوم أن بيان حكم
الله واجب على القادر عليه عند الحاجة اليه علمنا قطعاً أن القياس حجة فى كل زمن
احتجنا فيه لبيان حكم الله كالكتاب والسنة ولأنهى بعدم التخصيص بزمن دون
زمن الا ذلك فتدبر (١) والله أعلم *

قبل ثامناً - سلمنا جميع ذلك غير أن هذا الحديث لا يفيد الا الظن والمالة
المتنازع فيه مما ينبغى أن نكون قطعية فلا يكفى فى إثباتها مثل هذا الحديث .
وهذا السؤال ورد مثله على قوله تعالى (فاعتبروا) وتقدم تحقيق الجواب هناك
فتنظروا * هذا ما يتعلق بالاستدلال على حجية القياس بهذا الحديث * وقد استدل
الأصوليون بأحاديث أخرى (منها) ما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله
الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان أبى أدركته فريضة الحج شيخنا زمنا لا

(١) ذكر بعض الأفاضل انه إذا ثبت ان معاذاً يجتهد فى كل حال لا يجد
فيه الكتاب والسنة وان ذلك ثابت لغيره بمقتضى الحديث . ثبت عموم
الزمان بنص الحديث من غير ضمنية *

يستطيع أن يحج ان حججت عنه أينفعه ذلك قال لها « رأيت لو كان على أيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء » (١) ووجه الاحتجاج به أنه عليه الصلاة والسلام الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبية على أصل القياس *

ومنها ما ورد أيضا انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضى الله عنه لما سأله عن قبلة الصائم من غير انزال « رأيت لو تمضمضت بماء ثم محجته ا كنت شاربه فقال عمر لا فقال عليه الصلاة والسلام فيه » وهذا الحديث يذكر في كتب الاصول بهذا السياق . وقال العراقي في قوله ا كنت شاربه : لا اعرف لها أصلا وقال الزركشى : المحفوظ من هذا الحديث (رأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ثم قال عمر قلت لا بأش بذلك قال فيه) رواه أبو داود والنسائي وقال حديث منكر . وقال الامام أحمد : حديث ضعيف . وأعله ابن الجوزي بليث ثم انه الليث بن أبي سليم وإنما هو الليث بن سعد الامام الجليل . وقد وقع التصريح بأنه الليث بن سعد في رواية أبي داود . ورواه البزار في مسنده وقال الحاكم صحيح الاسناد على شرط الشيخين وقال ابن حزم صحيح وصححه ابن حبان * ووجه الاحتجاج به كسابقه فانه عليه الصلاة والسلام الحق القبلة بالمضمضة في عدم الافطار بجامع ان كلا مقدمة لم يترتب عليها المقصود فان القبلة لم يترتب عليها الانزال والمضمضة لم يترتب عليها الشرب . وسيأتي هذان الحديثان في الايماء *

(فان قلت) : لا نسلم ان ذكر دين الآدمي في الحديث الاول والمضمضة في الحديث الثاني للقياس عليهما بل تقريبا لفهم الجارية في الاول ولفهم عمر في الثاني (قلت) ليست المسألة في الحديثين من الامور العويصة التي تحتاج الى تقريب

(١) كذا في كتب الاصول وانظر من خرجته اه منه

لفهمهما . فلو كان المقصود من ذكر دين الادمى في الحديث الاول والمضمضة في الثاني التنبيه على مدرك الحكم وهو تساوى المسئول عنهما اليهما كل في حكمه لما كان لذكرهما فائدة بل كان يكفى ان يقول في الاول نعم وفي الثاني لا تفطر *

(فان قلت) : ايس في هذين الحديثين الا أن النبي ﷺ استعمل القياس ولم يقل القياس حجة وبينهما فرق فان القياس الصادر منه ﷺ مقدماته قطعية ولا نزاع في حجته كما سبق . بخلاف الصادر منا فان مقدماته ظنية لقصورنا عن رتبته وإذا كان كذلك فلا يفيدان حجية القياس . (قلت) اذا ثبت أن النبي ﷺ استعمل القياس من غير أن يكون خصوصية له ﷺ وقد قال الله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وجب علينا الاقتداء به في ذلك وكون قياسه قطعيا دون قياسنا لا يقتضى التخصيص فانه ﷺ يفهم القرآن على وجه لا يحتمل الخطأ ويجتهد على القول بجواز الاجتهاد له ولا يقر على خطأ ومع ذلك جاز بالاجماع لمن هو أهل للاجتهاد منا أن يفهم القرآن ويجتهد في استنباط الاحكام منه أو من السنة . ويحتمل أن يكون ذلك غير صواب . على أن خطابه لعمر بهذا القياس دليل على أن قاعدة القياس مقررة في الشريعة لو راعاها عمر لفهم الحكم الذى سأل عنه وذلك أبلغ في الدلالة على حجية القياس والله أعلم * (ومنها) ماورد عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لام سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم (هل أخبرته اني أقبل وأنا صائم) رواه مسلم . وإنما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه *

(فان قلت) انما ذكر ذلك للتنبيه على أن فعله عليه الصلاة والسلام كقوله حجة ارشادا لام سلمة الى وجه الافتاء بهذا الحكم لا للتنبيه على القياس (قلت) لو لم يكن المقصود التنبيه على قياس غيره عليه توسيعا في بيان الشريعة وارشادا لطرق الاجتهاد في استنباط الاحكام لما كان لها داع لذكر هذا الفعل الذى
تقضي

تقضي العادة بعدم التصريح به والذي يحسن في مقام تبليغ الشريعة فقط بل كان يكفي أن يقول لها (أخبريه بأنه لا يفطر) *

(ومنها) ماورد أن رجلا سأل النبي ﷺ بقوله : أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليها . قال (أرايت لو وضعها في حرام كان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر) رواه البخاري . وهذا من قياس العكس ووجهه ظاهر *

(ومنها) ماورد انه ﷺ قال لرجل من فزارة انكر ولده لما جاءت امرأته به أسود « هل لك من ابل قال نعم قل ما ألوانها قال حمر قال هل فيها من اوراق قال نعم قال فمن أين قال لعله نزع عرق قال وهذا لعله نزع عرق » رواه البخاري ومسلم . قال المزني : فأبان له بما يعرف أن الحمر من الابل تنتج الاوراق فكذلك المرأة البيضاء تلد الاسود فقياس احد نوعي الحيوان على الاخر وهو قياس في الطبيعيات لان الاصل ليس فيه نسب حتى تقول قياس في اثبات النسب * فيستأنس به على المقصود . والاورق معناه الذي فيه سواد ليس بحالك بل يميل الى الغبرة ومنه قيل للحمامة ورقاء *

(ومنها) ماورد انه عليه الصلاة والسلام قال « محرم الحلال كمحلل الحرام » ووجهه ظاهر * (ومنها) ماورد انه عليه الصلاة والسلام قال « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجلوها وباعوها واكلوا أثمانها » رواه البخاري ومسلم . وجلوها - بالجيم - ومعناه اذابوها . ووجه الدلالة منه انه عليه الصلاة والسلام حكم بتحريم اثمانها قياسا على اكلها المحرم بالنص *

(فان قلت) : ان تحريم الشحوم الوارد في النص تحريم لجميع وجوه الانتفاع فيكون تحريم الاثمان مستفادا من النص لا من القياس على حد قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وقوله (ولا تأكلوا مال اليتيم) وقوله (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم) (قلت) الظاهر أن التحريم المضاف الى الماكول إنما هو تحريم لا كله كما أن التحريم المضاف الى النساء تحريم للوطء . والتحريم المضاف (١٢ - ج ١ - نبراس العقول)

الى الدابة تحريم للركوب فالتحريم في كل شئ بحسبه وذلك هو المتبادر الى الفهم عند الاطلاق فيتعين أن يكون تحريم البيع بطريق الالحاق والقياس لا بالنص * (فان قلت) : يلزم من تحريم الاكل تحريم التصرف كالميتة فيكون تحريم البيع مفهوما من النص بطريق اللزوم أو المفهوم أو دلالة النص أو القياس الجلى الذى لاخلاف فيه كما سبق (قلت) لانسلم ذلك لجواز أن يكون ما حرم أكله صالحا للانتفاع به بوجه آخر من وجوه الانتفاع فلو لا أن يكون المناط لتحريم الاكل مقتضيا لتحريم البيع لم يلحقه به وذلك المناط خفى يحتاج لدقة نظر فليس من قبيل ما ذكر في السؤال والله أعلم *

وقد استدلوا أيضا من السنة بانه عليه الصلاة والسلام علم كثير من الاحكام والتعليل موجب لاتباع العلة اينما كانت وذلك هو القياس . من ذلك قوله ﷺ « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكركم بالآخرة » رواه ابوداود والنسائي من حديث انس بهذه الزيادة والحاكم من حديثه بزيادة « وترق القلب وتدمع العين فلا تقولوا هجرا » والهجرا - بضم الهاء وسكون الجيم - الفحش ورواه مسلم من حديث بريدة من غير ذكر العلة ومن حديث أبى هريرة بلفظ « زوروا القبور فانها تذكركم الموت » (وقوله) عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الاضاحى لاجل الدابة » رواه مسلم * (وقوله) لما سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن » رواه مالك وأصحاب السنن ومصححه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم * (وقوله) عليه الصلاة والسلام في حق المحرم الذى وقصته ناقته « لا تخمروا رأسه ولا تمسوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليبا » رواه البخارى ومسلم . وقوله في حق شهداء أحد « زملوهم بكأومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك » كذا في الاحكام للآمدى وأصل هذه القصة في صحيح البخارى * (وقوله) « إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغسل يده فى الأناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده » رواه البخارى ومسلم من عدة طرق * (وقوله) فى

الصيد « فان وقع في الماء فلا تاكل منه فلعلم الماء أعان على قتله » رواه مسلم بمعناه من رواية عدى ابن حاتم * (فان قلت) لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في العلة إذ هو محل النزاع بل يجوز ان يكون التعليل لبيان الباعث على الحكم ليكون أقرب الى الاتقياد ولهذا جاز التعليل بالعلة القاصرة التي لا قياس عنها . وعلى تقدير دلالتها على الالحاق فكثير من منكرى القياس يقولون بالقياس الذي تكون علة منصوصة أو مومى اليها فلا يكون مثل هذا مثبتا لحجية القياس على الاطلاق (قلت) الاصل في التعليل ان يكون لتعدية الحكم الى محال العلة ولا ينافى ذلك قصد بيان الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الامثال . والتعليل بالقاصرة نادر بل منعه بعضهم . وكون هذا المسلك إنما يثبت القياس المنصوص العلة او المومى اليها فمسلم ولكن يلزم القائلين به أن يقولوا بما عدها لأن تعليل الشارع لبعض الاحكام إنما هو لارشاد الخلق الى كيفية ربط الاحكام بعلمها ليستخرجوا ما لم ينص على علة من الاحكام بالطرق المعقولة كما أنه نص على بعض الاحكام فأرشد الخلق الى استنباط ما لم ينص عليه (فان قلت) الاستدلال بهذا يقتضى أن يكون التنصيص على العلة يفيد الاذن بالقياس وذلك محل خلاف سيأتي الكلام عليه (قلت) ان موضوع النزاع الآتى . هل التنصيص على العلة إذن من الشارع بالقياس على مواقع العلة المنصوصة فقط وان لم يرد التعبد بالقياس أولا ؟ . وقد ذكرناه هنا دليلا على حجية القياس على الاطلاق كما وضع في جواب السؤال الاول . وهو عند التحقيق لا يكفي في إثبات الحجية وحده وإنما يحصل به التقوية لما قبله والا فلهم أن يقولوا منعا للجواب السابق : لانسلم أن التعليل لتعدية الحكم لان ذلك فرع مشروعية القياس والنزاع فيه فيكون ذلك مصادرة *

هذا تمام القول في الاستدلال بالسنة على حجية القياس وعلى أن التعبد به

وقع والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب *

﴿ الدليل الثالث الاجماع ﴾

هذا الدليل هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين ولذلك وجب علينا أن نعتني بتقريره وإن أدى ذلك إلى التطويل فإن القصد كما علمت هو استيفاء المباحث مما طال الكلام فإن هذا الكتاب لم يوضع ليحفظ عن ظهر قلب وإنما وضع ليكون مرجعا لبيان المختصرات هدايا الله إلى سواء السبيل * وتقريره أن يقال .

القياس مجمع على العمل به بين الصحابة وكما كان كذلك فهو حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه (أما) الصغرى فدليلها أن القياس ثبت العمل به أو القول به من بعض الصحابة ولم يظهر الانكار على ذلك من أحد منهم وكما كان كذلك فهو مجمع على العمل به بينهم . فالقياس مجمع على العمل به بينهم (أما) صغرى هذا الدليل فتضمن مقدمتين (إحداها) أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس (والثانية) أنه لم ينكر عليه أحد من الباقيين . وكبراه مقدمة . فهنا ثلاث مقدمات تتوقف صحة الصغرى على اثباتها . (والكبرى) مقدمة فيكون مجموع ما تتوقف صحة دليل الاجماع عليه أربع مقدمات فتكلم على كل مقدمة بما لها وما عليها فنقول (أما) المقدمة الاولى وهي أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس، فالدليل عليها ما نقل عن الصحابة من الوقائع التي حكموا فيها بالقياس ومن التصريح بالقول به وهذه الأمور كثيرة جداً والاحاطة بها متعسرة فنقتصر في الذكر منها على طائفة كبيرة يصح الحكم معها بأن القدر المشترك متواتر . ولما كان هذا المنقول عن الصحابة يختلف في وجه الدلالة على المقصود اعتبرنا كل ما يشترك في وجه خاص من الدلالة نوعاً مستقلاً فاجتمع لدينا ثلاثة أنواع (النوع الاول) مسائل وقع التصريح منهم فيها بالقياس أو ما يقرب منه (والثاني) مسائل وقع فيها خلاف بينهم وليس فيها نص من الشارع فيتعين أن يكون مدرك كل واحد فيما ذهب اليه هو القياس (والنوع الثالث) مسائل صرح كل واحد بأنه أفق فيها بالرأي الذي هو القياس * (فمن النوع الاول) ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كتب في رسالته المشهورة إلى أبي موسى

الاشعري (اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأيك) رواه البيهقي والدارقطني. ووجه الدلالة منها على المقصود ظاهر فان قوله (قس الامور برأيك) . معناه قس لامور بعضها وهو غير المنصوص عليه في الكتاب والسنة على البعض الآخر المنصوص عليه بعد معرفتك أنها أشباه ونظائر في العلة التي اقتضت ربط الحكم بالمنصوص عليه وليكن ذلك برأيك واجتهادك لا يحصل منك عن تقليد ولا من غير بذل الوسع . فالظاهر ان المراد بالاشياء والنظائر في علة الحكم وجمع بينهما لان العلة مختلفة (منها) اوصاف شبيهة (ومنها) مناسبة وانه اشار بقوله برأيك الى ما قلناه والله اعلم *

(فان قلت) لان سلم دلالة علي المقصود لان موضع الدلالة منه إما قوله (اعرف الاشياء والنظائر) أو قوله (وقس الامور برأيك) . ولا دلالة في واحد منها على المقصود (أما الاول) فلان معناه اعرف الاشياء المندرجة تحت الجنس المنصوص على حكمه حتي لا يختلط بغيرها فلا يدخل في الجنس ما ليس نوعا منه ولا شك أن ذلك يحتاج الى تأمل كبير فقد يشتبه الشيء بالشيء ويتبعه اختلاط الاحكام (وأما الثاني) وهو قس الامور برأيك فلان معناه اعرض الاشياء على فكرك وتأملك لتستحضر علومها أو ظنوننا تتوصل بها الى تحصيل مجهول فيرجع حاصله الى الامر بالنظر العقلي والقياس المنطقي الذي هو مركز في الطبائع السليمة وذلك ليس من القياس الشرعي في شيء . ونحن سلمنا أن القصد بالقياس تشبيه الفرع بالاصل فيحتمل أن يكون المأمور به تشبيه الفرع بالاصل في أن لا يستفاد حكمه الا من النص وذلك تقيض القياس الشرعي (قلت) من نظر في سابق كلام أمير المؤمنين ولاحقه لا يشك في بطلان هذا الاحتمال في كلامه فان عبارته رضي الله عنه هكذا « الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأيك ثم اعمد الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق فيما ترى » فهذا الكلام يدل قطعاً على أنه أمره بالقياس الشرعي بعد معرفة الاشياء والنظائر مع العلة المفضية الى الحكم دون تقيضه ودون النظر العقلي . والله أعلم *

(ومنه) ماورد عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه أنكر على زيد بن ثابت قوله : الجد لا يحجب الاخوة . فقال (ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أباً) رواه البيهقي *

ووجه دلالة على المقصود أنه قام الجد على الاب في حجب الاخوة كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم اذ من المعلوم أن مراده ان الجد بمنزلة الاب لا أنه أب حقيقة ولذلك يصح نفيه عن الميت فيقال هو ليس أباً للميت بل جده *

(فان قلت) . لان لم أنكر ابن عباس على زيد لأنه لم يجعل الجد كالأب اعله قياسية . ما المانع من أن يكون الانكار لأنه لم يسم الجد أباً مجازاً كما سمي ابن الابن ابناً مجازاً واندرج تحت قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) الآية ويؤيد هذا الاحتمال أنه نسبة لمفارقة التقوى وتارك القياس ليس مفارقاً للتقوى بخلاف تارك النص (قلت) لا يجوز انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز في أحد الموضعين دون الآخر لأن حسن المجاز في أحدهما لا يوجب حسنه في الثاني . وعلى تقدير التساوى في الحسن لا يلزم من القطع به في أحدهما القطع به في الآخر فيتعين ان لا يكون الانكار للتفرقة في اطلاق اسم المجاز بل للتفرقة في الحكم الشرعى (واما) ماقلته من ان تارك القياس لا ينسب لمفارقة التقوى (فجوابه) ان هذا الكلام من ابن عباس محمول على المبالغة في التخطئة أو انه يرى ان هذا القياس جلى ويرى ان مخالفته تقدح في التقوى والا قرب الاول والله أعلم *

هذا وقد صور البيضاوي في المنهاج هذا القياس بقياس الجد على ابن الابن وهو واضح والقياسان متلازمان والله أعلم *

(ومنه) ماورد عن علي وزيد بن ثابت أنهم اشبهوا الجد والاخوة بغصني شجرة وجدولى نهر لبيان قربهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث فقال علي : لو أن شجرة انشعب منها غصن ثم انشعب من الغصن غصن أيهما أقرب الى أحد الغصنين أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة . وقال زيد لو ان جدولا انبعث من ساقية ثم

انبعث من الساقية ساقيتان أيهما اقرب إحدى الساقيتين الى صاحبتهما ام الجدول»
رواه البيهقي والحاكم مع اختلاف في السياق . ووجه دلالة على المقصود ان
تصويرهما بصورة المحس يقتضي انها سواء في القرب من الميت فاذا كان الجد
يرث ينبغي ان تكون الاخوة كذلك لانهم يساوونه في القرابة وحاصله قياس
الاخوة على الجد في استحقاق الارث لاتحادهما في الادلاء الي الميت *

(ومنه) اجتهاد ابي بكر رضي الله عنه في أخذ الزكاة من نبي حنيفة وقتالهم
على ذلك ورجوع الصحابة الى اجتهاده وذلك مشهور في الصحيحين . ووجه
دلالة كما في الاحكام للامدى انه رضي الله عنه قاس خليفة رسول الله على رسول
الله في ذلك لانه قائم مقامه في تنفيذ أوامر الشريعة . وقل السعد في حواشي
العضد كأن الشارح يعني العضد بنسبته تصوير القياس الى الامدى يستضعف
هذا الكلام ويرى أنه قاس الزكاة على الصلاة لما ثبت عنده وعند الصحابة ان
الاجماع والاجتراء على تركها يوجب حل القتال * (فان قلت) : ان اجتهاده رضي
الله عنه تمسك بالنص وهو قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) والاخذ
من الممتنع دون قتاله ممتنع وما لا يتم الواجب الا به واجب وأبو بكر نائب عن
الرسول ﷺ (قلت) هذا خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم فلا يعمد الى
غيره الا بالرأي وهو القياس * وبذلك تعلم أن قياس الامدى أولى مما أشار له العضد
وذكره السعد والله أعلم *

(ومن ذلك) ما هو مشهور في التواريخ الثابتة في صحيح البخاري ومسلم
وسنن البيهقي انه رضي الله عنه عهد الى عمر بالخلافة قياسا منه التعيين بالعهد علي
التعيين بالبيعة لانه إمام المسلمين ومفوض اليه الامر في سائر مصالحهم فقام مقامهم في
ذلك . فالجامع بين التعيينين أن كلا منهما صادر ممن هو أهل لذلك فالمسلمون أهل
لذلك أصالة والامام أهل لانه نائب عنهم كما ذكرنا *

(ومن ذلك) اجماع الصحابة رضي الله عنهم على تولية أبي بكر الصديق بالخلافة
وقولهم في ذلك لقد رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا .

ووجه دلالة علي المقصود أنهم قاسوا الامامة العظمى على إمامة الصلاة * ومن ذلك
اجماعهم على كتابة المصحف لتعبد حفظه قياسا على دراسته * ومن ذلك أنه لما قيل
لعمر أن سمرة أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخلها وباعها فقال قاتل الله
سمرة أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فجملوهما وباعوهما وأكلا أثمانها ووجه الدلالة منه أن عمر رضي الله عنه قاس
الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها * ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه جلد
أبا بكره واثني معه حيث لم يكمل نصاب الشهادة على المغيرة بن شعبة بأنه زني *
رواه الحاكم في المستدرک والبيهقي في المعرفة وأبو نعيم وعلقه البخاري . ووجه
الدلالة فيه أنه قاس الشاهد على القاذف * ومن ذلك ما روى عن علي رضي الله
عنه أنه قال في حد شارب الخمر « إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى
اقتري فعليه حد المقرى » رواه عبد الرزاق ومالك في الموطأ والحاكم والنسائي
في الكبرى . ووجه الدلالة منه أنه قاس الشارب على القاذف وهو أبعد أنواع
القياس لانه أقام مظنة الشيء مقام الشيء * ومن ذلك أن عمر كان يشك في قود
القتيل الذي اشترك في قتله سبعة فقال علي يا أمير المؤمنين أرايت لو أن نفرا اشتركوا في
سرقة أكنت تقطعهم قال نعم قال فكذلك . (١) ووجه دلالة علي المقصود
أنه قاس القتل على السرقة * ومن ذلك ما روى أن عمر رضي الله عنه أرسل إلى
امرأة فاجهضت أي أسقطت جنينها لفرعها من هيته فاستشار الصحابة فقال له
عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك . وقال
له علي أما الدائم فأرجو أن يكون محطوطا عنك وأرى عليك الدية . فاتبع عمر
رأى علي وقال له . عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها علي بنى عدى يعني
قومه . رواه البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري وذكره الشافعي بلاغا
ووجه دلالة علي المقصود أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان قاساه على مؤدب امرأته
وغلامه وولده وقاسه على علي قاتل الخطأ * ومن ذلك قصة ابن عباس رضي الله

(١) كذا في كتب الاصول وانظر من خرجه بهذا السياق اهـ منه

عنها

عنها مع الخوارج . ومن سياقات سماعها أن ابن عباس قال . قال علي لا تقاتلهم حتى يخرجوا فانهم سيخرجون قال قلت يا أمير المؤمنين ابرد بالصلاة فاني أريد ان أدخل عليهم وأسمع كلامهم وأكلمهم فقال علي أخشي عليك منهم قال وكنت رجلا حسن الخلق لا أؤذي أحدا فلبست أحسن ما يكون من اليمنية وترجلت ثم دخلت عليهم وهم قائلون فقالوا لي ما هذا اللباس فتوت عليهم القرآن (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) ولقد رأيت رسول الله ﷺ يلبس أحسن ما يكون من اليمنية فقالوا لا بأس فما جاء بك فقلت أتيتكم من عند صاحبي وهو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه . واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بالوحي منكم وعليهم نزل القرآن أبلغكم عنهم وأبلغهم عنكم فما الذي تقسم . فقال بعضهم : إن قريشا قوم خصمون قال الله عز وجل (بل هم قوم خصمون) فقال بعضهم كلوه فاتتحي لى رجالان منهم أو ثلاثة فقالوا إن شئت تكلمت وإن شئت تكلمنا فقلت بل تكلموا فقالوا : ثلاث تقمناهن عليه جعل الحكم للرجال والله تعالى يقول (إن الحكم الا لله) فقلت قد جعل الله الحكم من أمره للرجال في ربع درهم في الارنب وفي المرأة وزوجها (فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) أخرجت من هذه قالوا نعم . قالوا وأخرى محافضة أن يكون أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فأمر الكافرين هو (فقلت) لهم : أرايتم ان قرأت من كتاب الله عليكم وجبتكم به من سنن رسول الله ﷺ أرجعون قالوا نعم . (قلت) قد سمعتم أو أراه قد بانكم انه لما كان يوم الحديبية جاء سهيل بن عمرو الى رسول الله ﷺ فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي : اكتب (هذا ما صالح عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لو تعلم انك رسول الله لم تقاتلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي « امح يا علي » أخرجت من هذه قالوا نعم (وأما) قولكم قتل ولم يسب ولم يغمم أنفسون امكم وتستحلون منها ما تستحلون من غيرها . فان قلتم نعم فقد كفرتم بكتاب الله وخرجتم من الاسلام فانتم بين ضلالتين وكلما جتتم بشيء من ذلك

(١٣ - ج ١ - نبراس العقول)

اقول اخرجت منها فيقولون نعم فرجع الفان منهم . وقد وردت هذه القصة من طرق عن ابن عباس رواها احمد والنسائي في الخصائص والبيهقي . ووجه الدلالة منها على المقصود واضح . وقياسه رضي الله عنهما من احسن الاقيسة واوضحها * هذا ما أردت نقله عن الصحابة رضي الله عنهم من النوع الاول ومثله كثير جداً * (النوع الثاني) المسائل التي وقع اختلاف فيها بين الصحابة وهي كثيرة جداً وقد أذكر الاصوليون منها . ونحن نذكر منها طائفة يظهر منها الدلالة على المقصود وتكفي لقياس ماعداها عليها . (فمنها) مسألة الحرام اختلفوا فيها على خمسة أقوال فنقل عن علي وزيد بن ثابت وابن عمر انه في حكم الطلاق الثلاث . وعن ابن مسعود وغيره أنه في حكم الطلقة الواحدة اما باثثة أو رجعية على اختلاف بينهم . وعن أبي بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم انه يمين يلزمه فيه الكفارة . وعن ابن عباس أنه في حكم الظهار . وعن مسروق وهو تابعي أنه ليس بشيء . وقد روي المرتضى هذا القول عن علي * حكى هذه الاقوال مع نسبتها لمن ذكرنا الامام في المحصول . وقد حكى الرافعي في الشرح الكبير المسمى بالعزیز هذا الاختلاف مع بعض مخالفة لما ذكره الامام . وقد خرج الحافظ ابن حجر هذه الروايات مع زيادة روايات مخالفة لما ذكره الرافعي والامام بكلام طويل ولا يعيننا تحقيق الأمر في ذلك وانما المقصود انه ثبت على كل حال وقوع الخلاف بين الصحابة في هذه المسألة . (ومنها) توريث الجد مع الاخوة فقد اختلفوا فيه . فمنهم من ورث الجد والاخوة . ومنهم من منع ذلك . والاولون اختلفوا فمنهم من قال يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة خيراً له من الثلث (ومنهم) من قال يقاسمهم ما كانت المقاسمة خيراً له من السدس * ذكر البخاري في صحيحه بعض مذاهب الصحابة في الجد والاخوة تعليقا . وبين الحافظ في الفتح من وصلها مع تفصيل المذاهب ولا يعيننا ذلك الا من حيث الجملة * ومنها الخلع . اختلفوا هل يهدم من الطلاق شيئاً أو يبقى عدد الطلاق على ما كان ؟ ففي احدى الروايتين عن عثمان أنه طلاق والرواية الأخرى أنه ليس بطلاق وهو محكى عن

ابن عباس * كذا في المحصول * وقال الراقي في الشرح الكبير : وروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود الخلع طلاق * وروى عن ابن عمر وابن عباس أنه فسخ النخ وقد خرجها الحافظ ابن حجر في التلخيص وقال في آخره نقلا عن أحمد ليس في الباب أصح مما نقل عن ابن عباس * (ومنها) المسألة المشتركة الشهيرة في الفرائض * ووجه دلالة هذا النوع على المقصود أن تقول : اما ان يكون قول كل واحد من هؤلاء عن مستند أولا لكن الثاني وهو أن لا يكون عن مستند باطل فتعين أن يكون عن مستند . (أما) الكبرى وهي المنفصلة فمسلمة . (وأما) الصغرى فوجهها أن القول من غير مستند خطأ ولا يجوز اتفاهم عليه وذلك واضح لا ينكره الا زنديق معاند . ثم تقول : اما أن يكون ذلك المستند عقليا أو سمعيا لكن الاول وهو كونه عقليا باطل فتعين أن يكون سمعيا (أما) الكبرى فمسلمة (وأما) الصغرى فوجهها أن حكم العقل في مثل هذه المسائل واحد وهو البراءة الاصلية وهذه أقوال مختلفة أكثرها يخالف لحكم العقل . ثم تقول اما أن يكون المستند السمعي نصا واما أن يكون غير نص لكن الاول وهو كونه نصا سواء كان قولاً أو فعلاً وسواء كان جلياً أو خفياً باطل فتعين ان يكون المستند السمعي غير نص (أما) الكبرى فمسلمة (وأما) الصغرى فدليلاً أنهم لو قالوا تلك الاقاويل لنص لا ظهوره ولو اظهروه لا اشتهر ونقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون لكن لم يعرف ذلك لدى أحد من هؤلاء فلم ينقل ولم يشتهر ولم يظهره ثبت أنهم لم يقولوا ذلك لنص وهو المطلوب (اما) الملازمة الاولى فوجهها انا نعلم بالضرورة أنه كان من عادتهم اعظام نصوص الرسول صلوات الله وسلامه عليه واستعظام مخالفتها حتى تقلوا منها ما لا يتعلق به حكم كقوله عليه الصلاة والسلام (نعم الايام الخلل) ونعلم أيضاً أنه كان من عادتهم البحث على نصوص الرسول عليه الصلاة والسلام والحث على تقلها اليهم ليمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم وليرجعوا عن مذاهبهم ان كانت مخالفة لها ولا شك أن من كانت عادته هذه لا يجوز أن يحكم بحكم في قضية لاجل نص ثم يسكت عن ذكر ذلك النص .

ولأن العادة تميل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف ثبت أنه لو كان قولهم لنص لا ظهوره ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله . (وأما) الصغرى فوجهها أنا بعد البحث التام والطلب الشديد والمخالطة للفقهاء والمحدثين ما وجدنا من أحد ما يشعر بنقلها وإذا ثبت أنهم قالوا هذه الاقاويل لغير نص ثبت أنه لاجل قياس اذلا واسطة *

هذا تمام القول في دلالة هذا النوع على المقصود . (فان قلت) ان شدة تعظيمهم للرسول ولنصوصه واستعظام مخالفتها لا تستلزم ذكرها واظهارها فيما ذهبوا اليه مطلقا بل إنما يلزم ذلك عند الحاجة الى الظهور ولم يحتاجوا لذلك قط لان الحاجة إما عند المناظرة وهم لم يجتمعوا في محل واحد للمناظرة في هذه المسائل (وإما) مع المستفتى وهو لا فائدة له في ذكر الدليل (قلت) استقراء العرف يشهد بوجوب الاظهار فان من حكم بحكم غريب يخالف فيه جمعا يوافقونه على تعظيم شخص معين وعلى أن قول ذلك الشخص يعتبر حجة في الحكم ثم يجد حجة له من قوله فانه لا بد أن يذكره لهم ويصرح به فالحاجة إلى ذلك حاصلة مطلقا . وبيان ذلك أن من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فلا بد أن يعلم ان مخالفه إنما خالفه اما بنص او بغير نص وعلى الاول اما أن يكون مرجوحا بالنسبة الى طريقه أو مساويا له أو راجحا عليه فجملة الصور أربعة . فعلى الاولين يكون مخالفه مخالفا للنص وعلى الثالث يكون الواجب على كل منهما التوقف حتى يعلم المرجح . وعلى الرابع يكون هو نفسه مخالفا للنص . فمن أثبت مذهبه بالنص لا بد أن يعتقد في مخالفه أو في نفسه مخالفة النص . واسكن شدة انكارهم على المخالف لذلك تقتضى شدة احترازهم عنها ولا طريق الى ذلك الاحتراز إلا باظهاره فثبت أن شدة تعظيمهم للرسول ولنصوصه توجب عليهم أن يذكروه على الاطلاق والله أعلم . (فان قلت) ان إظهارهم للنص إنما يكون اذا كان جليا يمكن تلخيصه (أما) إذا كان خفيا كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح أحد النصين على الآخر والنظر في دلالات الاقتضاء والاشارة والایماء وأدلة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة

النصية فلا يمكن إظهاره (قلت) ما ذكرناه من الحاجة الداعية إلى إظهاره في جواب السؤال الاول يقتضي الاظهار مطلقا وما ذكرته من أن النصوص الخفية لا يمكن إظهارها ولا تلخيصها فمنوع منعا ظاهرا فان أضعف المتأخرين يمكنه تلخيصها فضلا عن أئمة الصحابة . (فان قلت) : سلمنا أنهم لو تمسكوا بنص لا ظهوره ولكن لانسلم أنهم لو أظهروه لاشتهر لانه ليس من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها (قلت) هذه المسائل قد اشتهر النزاع فيها فلو كانت لنصوص لاشتهرت تلك النصوص كاشتهارها * على أنها من المسائل التي يكثر وقوعها فكانت الحاجة الى معرفة حكم الله فيها بالدليل شديدة وما كان كذلك فان الدواعي تتوفر على نقل النصوص الواردة فيه والله أعلم * (فان قلت) . سلمنا ذلك ولكن لانسلم أنها لم تنتقل وما قلته من أنها لو نقلت لعرفت فيقال لك اما أن تدعي أن جميع ما نقل عن الرسول ﷺ لا بد أن تعلمه أنت أو تدعي أنه لا بد أن يوجد في زمانك من يعلمه (أما الاول) فلا يقول به إنسان سليم العقل (وأما) الثاني فسلم ولكن كيف عرفت أنه لم يوجد في زمانك من يعرف هذه النصوص فان الانسان انما يعرف حال نفسه (قلت) ندعي قسما ثالثا وهو ان تكون تلك النصوص مشهورة في الكتب بحيث يجدها كل من حاول طلبها * (فان قلت) . سلمنا ذلك ولكن لانسلم أنها لم تعرف . ونحن نبين هذه النصوص التي استندوا اليها فيما ذهبوا اليه من المسائل المذكورة (اما) مسألة الحرام فمن ذهب الى أنه يمين فقد استدل بقوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور حلیم قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم » فانه عليه الصلاة والسلام قد حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الآية وسماه يمينا ومن . ذهب الى أنه لا اعتبار به ولا شيء على قائله استدل بقوله تعالى « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » أو بالبراءة الاصلية . ومن ذهب الى أنه طلاق جعله من كنيائاته فاندرج تحت نصوصه . ثم من جعله ثلاثا أنزله على أعظم احواله . ومن جعله واحدة رجعية أنزله على اقل احواله . ومن جعله واحدة بائنة توسط . وكذا من جعله ظاهرا ومثله مسألة الخلع (واما) مسألة الجذف من ذهب الى أنه يحجب الاخوة جعله

أبا مجازا . وعلي الجملة فامر توريثه وتوريث الأخوة معه تابع لتحقيق سبب الميراث وعدمه المبين في النصوص . ومثله مسألة المشتركة (قلت) لانسلم ان قوله تعالى « يا ايها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الآية » نزل في تحريم النبي ﷺ لمارية . فان الصحيح انها نزلت في قصة تحريمه لشرب العسل كما ذكره النووي في شرح مسلم . وخلاصة هذه القصة ان النبي ﷺ شرب عسلا عند زينب على الصحيح وقيل عند حفصة فواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن له إنا نشم منك رائحة المغابير جمع مغفور - بضم الميم - وهو صمغ حلوه رائحة كريهة يكون بشجر يسمى العرفط فحرم شرب العسل فنزلت . وعلي تسليم انها نزلت في تحريم مارية مع أنها قصة لم ترد من طريق صحيح فليس في الآية الا انه حرم الحلال من غير بيان الصيغة التي حصلت منه ﷺ فيحتمل أنه حرّمها بلفظ اليمين ولو كانت الصيغة التي قالها ﷺ هي (أنت علي حرام) لكان ذلك نصا واضحا في المسألة فلا يجوز معه وقوع الخلاف ولا كتمان ذلك النص (وأما) قوله في السؤال من جعله طلاقا أو ظهاراً الخ (فالجواب عنه) أن هذا الجعل إنما هو بطريق اللاحق لأن لفظ الطلاق والظهار لا يشمله كما سيأتي توضيحه في كيفية القياس في هذه المسألة (وأما) مسألة الجد فقد تقدم في النوع الاول ما يكفي لرد ما قيل في السؤال وسيأتي ما يتعلق بالمسألة المشتركة والله أعلم * (فان قلت) : ان دليلكم معارض بمثله في القياس فيقال لو تمسكوا بالقياس لا ظهوره ولو أظهروه لاشتهر الخ ما قررتم به دليلكم . (قلت) فرق بين النص والقياس من وجهين (الاول) ان انكارهم للنص فوق انكارهم للقياس (الثاني) أن الخواطر مشغلة بالعلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها دون النصوص . على أنهم قد نبهوا على العلل القياسية بالإشارة الى الاصول كما سيأتي توضيحه * (فان قلت) : سلمنا ما قلته ولكن لانسلم انه اذا لم يكن مستندهم النص يكون هو القياس لم لا يجوز أن يكون المستند غيرها كما تستصحب الحال والبراءة الاصلية والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها (قلت) لأن الاجماع انعقد على أن من قال إن الصحابة لم يرجعوا في هذه الاقاويل للنصوص الجلية والخفية قال أنهم عملوا

فيها بالقياس . على ان مثل هذه الاقوال لا يمكن الاستدلال فيها بمثل البراءة الاصلية والاستصحاب لان معظمها مخالف لمقتضاها (وأما) الاستحسان فقياس خفي (وأما) المصالح المرسله الخالية عن شهادة الاصول فاذا جاز للصحابه أن يعملوا بها فالقياس المبني على اعتبار العلل وملاحظة الشارع المصالح المرتبة عليها اولى والله اعلم * (فان قلت) . إذا كان كل واحد منهم حكم في هذه المسائل لاجل قياس فهل يمكنك ان تصور لي في كل قول قياسا يصح ان يكون هو المستند لقائله (قلت) نعم . اما في مسألة الحرام فمن قال إنها طلاق الحقها بالالفاظ الموضوعة للطلاق لانه لفظ مؤثر في تحريم الزوجة وليس من صرائح الطلاق ولما اجمعوا على أنه من كناياته ثم من جعله ثلاثا احتاط في الامر . ومن جعله واحدة رجعية أخذ بالمتيقن . ومن جعله واحدة باثنية توسط . ومن قال انه ظاهر الحق بصيغته لمشابهته له في اقتضاء التحريم اذ ليس هو من الالفاظ الموضوعة له . ولما يشته لصرائح الطلاق وكناياته . ومن جعله يمينا ووجب فيه كفارته الحق باليمين . ومن قال لاشيء فيه الحق بتحريم المأكولات المباحة كقصعة من ثريد فانه لا يؤثر . (وأما) في مسألة الجد والاخوة فقد سبق في النوع الاول تصوير اقيستهم فيها بوضوح فتذكر (وأما) مسألة الخلع فمنهم من الحق بالطلاق فاعطاه حكمه وجعله يهدم من عدده ومنهم من الحق بالفسخ فلم يهدم عنده من الطلاق (وأما) مسألة المشتركة فمنهم من الحق بالاخوة الاشقاء بالاخوة لام بجامع الادلاء للميت بواسطة الام فشرکهم في السدس والغى وصف كون الاشقاء من اب الميت . ومنهم من اعتبر هذا الوصف الفارق فابقي الاخوة الاشقاء علي حالهم يرثون بالتعصيب كباقي العصبه وبمقتضاه لا يرثون شيئا في هذه المسألة لاستغراق اصحاب الفروض التركة والله اعلم بالصواب * هذا ما يتعلق بالنوع الثاني من عمل الصحابة بالقياس *

(النوع الثالث) المسائل التي اختلفوا فيها وصرحوا بان ذلك برأيهم وهي أيضا كثيرة فلنقتصر منها على جملة كافية في حصول المقصود (فمنها) أن أبا بكر رضي الله عنه قال (أقول في السكالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان

الكلالة ماعدا الوالد والولد) رواه البيهقي في سننه (ومنها) أن عمر قال : اقضي في الجذب رأيي . وقال له عثمان ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأي الشيخ قبلت فنعم (الرأي كان) رواه البيهقي بمعناه وابن أبي خيثمة (ومنها) أن عليا قال (اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد الا يعن وقد رأيت الآن يعن) رواه سعيد بن منصور في سننه عن عبيدة السلماني ورواه ابن أبي خيثمة من طرق (ومنها) ما روي عن عثمان بن عفان أنه ورث المبتوتة في مرض الموت بل رأي . رواه مالك والشافعي بإسناد صحيح . ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه * ووجه دلالة هذا النوع على المقصود ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين صرحوا بانهم حكموا في هذه المسائل بالرأي والرأي هو القياس فينتظم الدليل هكذا . حكم هؤلاء الصحابة في هذه المسائل انما هو بالرأي وكل حكم بالرأي فهو حكم بالقياس فحكم هؤلاء الصحابة في هذه المسائل بالقياس وهو المطلوب (اما) الصغرى فدليلها ما سبق من هذه الروايات (واما) الكبرى فدليلها ان الرأي هو القياس . واستدل صاحب المنهاج على ذلك بالاجماع . واستدل الامام في المحصول بانه يقال للانسان : أقلت هذا برأيك ام بالنص فيجعل احدهما في مقابلة الآخر وذلك يدل ان الرأي لا يتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليا او خفيا (فان قلت) لانسلم ان الرأي هو القياس لوجهين (الاول) انه ليس في اصل اللغة كذلك ونقله في الشرع الى هذا المعنى خلاف الاصل (الثاني) لو كان هو القياس لكان المشتق منه بمعنى المشتق من القياس مع انه ليس كذلك وما قلته من أنهم يقولون اقلت هذا برأيك ام بالنص؟ فغاية ما يفيد ان الرأي خلاف النص وغير النص اعم من القياس فما الدليل على الحصر (قلت) ندعي ان الشرع نقله الى هذا المعنى . يؤيده انكم رويتم في ذم الرأي آثاراً وقررتم انه القياس . وبذلك يظهر وجه ادعاء صاحب المنهاج الاجماع على القياس والله اعلم (فان قلت) بعد تسليم ما قلته من أن الرأي هو القياس هل تستطيع أن تبين لي أقبسة في هذه المسائل يمكن أن يعتبر مثلها مستندا للصحابة (قلت) نعم نعم (أما) مسألة الكلالة فانها أخفى المسائل وأبعدها عن التطبيق على القياس لأن الظاهر

الظاهر أن أبا بكر رضي الله عنه أراد بقوله هذا تفسير لفظ الكلالة الوارد في القرآن ومن المعلوم أن تفسير كلمة لغوية إنما يكون بمقتضى اللغة ولا دخل للقياس فيه . وقد اعترض الامام الرازي في المحصول على ذكر كلام الصديق هذا في الاستدلال على عمل الصحابة بالقياس بمثل ما قلناه ولم يجب عنه . والاصوليون يذكرونه معرضين عن بيانه ويكتفون بوجه الاستدلال العام وهو أن الراي هو القياس من غير بيان وجهه وتطبيقه . (ولما) كان السؤال عن وجه القياس في هذه المسألة قريب التناول ويدور في خلد كل شخص وكان طلاب العلم معرضين له في مقامات الامتحان . وكذا العلماء المدرسون في مقام التعليم والتدريس . (وجب) علينا أن نبحث المسألة من جميع أطرافها فلعلنا نصل الى ما يصح أن يكون متكثراً للطلاب يستند في الاجابة عليه . أما المدرس فهو أكبر من أن يحتاج لمثلي في بيان عويصات المسائل . فنقول : لفظ الكلالة ذكر في القرآن الكريم في آيتين وهما في سورة النساء (إحداها) قوله تعالى (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منها السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث) الآية (والثانية) قوله تعالى (ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة أن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) الآية . وقد أجمعوا على أن الاخوة في الآية الاولى هم الاخوة للآم وفي الثانية الاشقاء أو لأب . واختلف الصديق وعمر رضي الله عنهما في المراد من الكلالة فذهب الصديق الى أن المراد منها ما عدا الوالد والولد . وذهب عمر الى أن المراد منها ما عدا الولد فقط . وهي مصدر لا يثنى ولا يجمع فيوصف به المفرد والمثنى والجمع . وقيل : صفة وتطابق على الورثة وعلى المورث . فعلى الاول يكون معنى قول الصديق : ورثة ليس فيهم والد ولا ولد وعلى الثاني ميت ليس في ورثته والد ولا ولد . ولها معان أخر غير مشهورة ذكرت في كتب التفسير ليست مناسبة لما نحن فيه . ولما لم تكن هذه الكلمة موضوعة في أصل اللغة لواحد من هذين المعنيين ولم يظهر من الشرع أيضاً نقلها لواحد منهما كان مدار الفهم لها عند الشيخين على الاجتهاد . فسيدنا عمر اعتمد (١٤ - ج ١ - نبراس العقول)

في الفهم على النص الوارد في القرآن فان الكلالة قيدت في الآية الثانية بعدم الولد فقط . والصديق نظر في قاعدة التوريث والحجب ورأى أن الاخوة لأم كما يحجبون بالابناء يحجبون بالآباء فقامت الآباء على الابناء في حجبتهم الاخوة لأم وبليزته قياس فقد الآباء على فقد الابناء في استحقاق الاخوة لأم السدس أو الثلث إن لم يوجد مانع آخر . وبناء على هذا القياس فهم القرآن . وهذا لا ينافي ما ذكر في كتب التفسير من بيان مدارك أخرى اشتقاقية وغيرها لرأي الصديق رضي الله عنه * (فان قلت) هل مذهب سيدنا عمر أن الاخوة للام لا يحجبون بالوالد بل يرون عند وجوده ؟ وهل يرى أيضا أن الأخت الشقيقة تأخذ النصف مع وجوده حتى يكون للخلاف ثمرة بين الشيخين ؟ (قلت) لا شك أن مقتضى مذهبه ذلك وان كنت لم أر نصا فيه بل رأيت في كتب الفقه والحديث حكاية الاجماع على خلافه . فاعل من حكى الاجماع نظر الى رجوعه عن مذهبه هذا فقد روى أنه رجع الى رأي الصديق . او يقال إن رأيه أن الكلالة هي ما عدا الولد فقط وحكم الوالد من الحجب وغيره استفيد من القياس أو من موضع آخر من الكتاب أو السنة والله أعلم * (فان قلت) كيف يصح ما ذكرته من عدم ظهور معنى الكلالة لغة أو شرعا حتى وقع النزاع فيها وتنوع الاجتهاد في الوصول الى معناها مع أن الآية الثانية نزلت بعد استفتاء النبي ﷺ في ميراث الكلالة على ما رواه ابن أبي حاتم وغيره وأخرجه الشيخان وخلق كثير عن جابر أنه قال « دخل علي رسول الله ﷺ وأنا مريض لا أعقل فتوضأ ثم صب على الماء فعملت فقلت انه لا يرثني الا كلالة فكيف الميراث فنزلت » وذلك يدل على أنها كانت معلومة (قلت) لعلها كانت معلومة على سبيل الاجمال من غير تحديد للمراد منها تماما في لسان الشرع . يدل له ما رواه مسلم عن عمر انه خطب ثم قال « لا أدع بعدى شيئا أهم عندي من الكلالة وما راجعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما راجعته في الكلالة حتى طعن باصبعه في صدرى فقال ألا يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء » ومن هذا الحديث تعلم السر في تمسك سيدنا عمر بما قاله في الكلالة من أنها ما عدا الولد تمسك بهذه

الآية لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أحاله عليها والله أعلم . (فان قلت) مقتضى ماقررت من القياس في رأي الصديق أن أصل الكلالة بحسب النص هي ماعدا الولد ثم قيس الوالد عليه فصاره معناها بعد القياس ماعدا الوالد والولد . وذلك مشكل من وجهين (أولاً) تنافيه عبارة الصديق رضي الله عنه وهي قوله الكلالة ماعدا الوالد والولد . فان صريحها أن المراد من الكلالة في القرآن ماعدا الوالد والولد فكل منهما مستفاد من الكلالة بالنص وليس هناك مقيس عليه منصوص ومقيس غير منصوص غير انه اقتصر علي ذكر الولد في الآية الثانية لفهم الوالد منه كما ذكر في التفسير (الثاني) أن هذا القياس على تسليم عدم منافاته لكلام الصديق هو قياس في اللغات لا في الشرعيات والمقصود الاستدلال على حجية الثاني دون الاول (قلت) أما عن الوجه الاول فلا نسلم أن تقرير القياس بما سبق يؤدي إلى ما ذكرته من ان الكلالة هي ماعدا الولد بالنص وصار معناها بالقياس ماعدا الوالد والولد حتى يكون منافياً لعبارة الصديق . بل إن القياس المذكور طريق لفهم المراد من لفظ الكلالة فانك علمت أن هذه الكلمة لم تكن موضوعة في أصل اللغة لمن عدا الوالد والولد ولم يكن ظاهراً للصديق أن الشرع نقلها إلى ذلك بل كانت محل غموض له ولسيدنا عمر ولذلك قال عمر رضي الله عنه فيما ورد عنه (ثلاثة لان يكون بينها النبي صلى الله عليه وسلم لنا أحب الى من الدنيا وما فيها . الكلالة والخلافة والربا) ولما كان عدم الولد ظاهراً لذكره صراحة في الآية الثانية لم يقع فيه نزاع ولم يحتاج الى اجتهاد فلم يبق موضع نظر إلا ارادة عدم الوالد معه من فلفظ الكلالة فكان من بين الوسائل التي توصل بها الصديق ملاحظة قاعدة التوريث والحجب وان حجب الوالد في حكم الاخوة لام حكم الولد فالحقه به وبذلك كان لفظ الكلالة معناه ما ذكر بالنص وأما القياس وسيلة للوصول لهذا المعنى . (وأما عن الوجه الثاني فلا نسلم أن هذا القياس قياس في اللغات لا في الشرعيات اذ القياس في اللغة كما سيأتي تقريره مبني على المناسبة بين اللفظ والمعنى فالعلة الجامعة فيه هي مناسبة كل من المعنى الاصلي والمعنى الآخر للفظ ويتوقف أيضا على أن اللفظ موضوع

بحسب الاصل لاحد المعنيين للنسابة المذكورة . ولا شك أن القياس الذي يبناه سابقا ليس كذلك لان لفظ الكلالة ليس موضوعا لما عدا الولد . وليس حمل الوالد على الولد للنسابة بين اللفظ والمعنى . بل الجامع فيه استواء قريبهما من الميت فهو قياس شرعى لاثبات حكم شرعى . (فان قلت) الكلالة من الكل وهو الضعف أو الاحاطة فما المانع من ان يقال انها لم تشمل الوالد لعدم ضعف قرابته من الميت أو لعدم كونه من الحواشي المحيطة به قياسا على الولد الذي لم تشمله لذلك فيكون قياسا في اللغة (قلت) مثل هذا يصح ان يكون مدركا مستقلا لما قاله الصديق من أن الكلالة اسم لمن عدا الوالد والولد من الاصل من غير قياس أحدهما على الآخر قياسا لغويا لجواز الاطلاق لان القياس اللغوى يتوقف كما علمت على أن يكون اللفظ موضوعا لاحد المعنيين . علي أن مثار النزاع بين الشيخين هو مسألة التوريث والحجب لا مجرد اطلاق لفظ الكلالة فتأمل * (فان قلت) علي ما قررته سابقا يكون القياس الشرعى وسيلة لفهم القرآن (قلت) لا مانع منه إذا لم يكن النص واضحا فيستعان بالقياس علي الوصول الي المراد منه (فان قلت) هل الحكم المستفاد من القياس مستفاد من النص وإذا كان مستفادا منه فما قيمة هذا القياس (قالت) هو مستفاد من النص والقياس واسطة في فهمه وبعد الوصول الى ذلك لا حاجة اليه والله أعلم . هذا أقصى ما أمكنني الوصول اليه فيما يتعلق بالكلالة ولعل عند غيري ما هو أحسن منه (وأما) مسألة الجدل فقد سبق القياس فيها في النوع الاول (وأما) ما قاله عثمان لعدم فتصوير القياس يتوقف على معرفة الواقعة التي قيل فيها ذلك ولم أعثر عليها (وأما) مسألة أمهات الاولاد فمن ذهب الي جواز بيعهن قاسهن على الاماء وغيرها من الممتلكات . ومن ذهب الي عدم جواز بيعهن قاسهن على الامة الموهنة وغيرها من الممتلكات التي تعلق بها حق للغير أو علي الحرائر (وأما) توريث المبتوتة في مرض الموت فبالقياس علي القاتل معارضة له بنقيض قصده . وتوضيحه أن القاتل إنما قتل مورثه استعجالا باخذ الميراث فخرمه الشرع منه علي خلاف قصده وكذا الذي طاق امرأته وبث طلاقها وهو في مرض الموت إنما فعل ذلك لقصد حرمانها من الميراث فحكم بميراثها علي خلاف قصده * هذا تمام

القول فيما نقل عن بعض الصحابة من القول بالقياس والعمل به بأنواعه الثلاثة (فان قلت) لانسلم ذهاب أحد من الصحابة الى القول بالقياس. وما ذكرته من الأنواع الثلاثة لا تزيد روايتها مع ما مثلها على المائة والمائتين وذلك لا يفيد القطع بالصحة لجواز تواطىء هذا القدر على الكذب (قلت) هذا مكابرة مفضوحة فان عاقلا لا يشك في ان القدر المشترك مما ذكرنا أولم نذكره مما شابهه متواتر ومن خالط أهل السير والخبار والمحدثين والفقهاء وطالع كتبهم قطع بصحة شيء مما ذكرناه *

هذا ما يتعلق باثبات المقدمة الاولى (وأما) المقدمة الثانية وهي أنه لم يوجد من واحد منهم انكار لأصل القياس فالدليل عليها أن القياس أصل عظيم في الشرع نفيا وإثباتا فلو وقع الانكار لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون لكن لم يعرف فلم يشتهر ولم ينقل ولم ينكر وهو المطلوب (فان قلت) ثبت الانكار واشتهر فقد نقل عن أبي بكر رضي الله عنه «أى سماء تظلي وأى أرض تغلي إذا قلت في كتاب الله برأى» وعن عمر «إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا» وعنه أيضا «إياكم والمكابلة قيل وما المكابلة قال المقايسة» وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب وهو يومئذ قاض من قبله «اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في السنة فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما أجمع عليه أهل العلم فان لم تجد فلا عليك أن لا تقضى» وعن علي «لو كان الدين يؤخذ بالرأى لكان باطن الخف أولى المسح من ظاهره» رواه أبو داود والبيهقي من طرق وعنه أيضا «من أراد أن يقنحهم جرائم جهنم فليقل في الحد برأيه» وروى ذلك عن عمر أيضا وعن ابن عباس أنه قال إن الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه أيضا أنه قال «إياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس» وعنه أيضا لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه * وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال «السنة ما سنه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنة»

وقال أيضا « إن قوما يفتنون بأرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتنون »
 (وقال أيضا) « اتهموا الرأي على الدين فإنه منا تكلف وظن وإن الظن لا يغني
 من الحق شيئا » وعن ابن مسعود أنه قال « إذا قلم في دينكم بالقياس أحللتكم كثيرا
 مما حرمه الله وحرمتكم كثيرا مما حله الله » وقال أيضا « قراؤكم صاحبكم يذهبون
 ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان » وعن عائشة أنها قالت
 « أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده على رسول الله صلى الله عليه وسلم بفتواه
 بالرأي في مسألة العينة » وكما وقع الانكار من الصحابة وقع من التابعين فنقل عن
 الشعبي أنه قال « ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فآلقه
 في الحش » وعنه أيضا أنه قال لرجل لعائش من القياس . وعن مسروق لا أقيس
 شيئا بشيء أخاف أن نزل قدم بعد ثبوتها . وعن ابن سيرين أنه كان يذم
 المقاييس ويقول أول من قاس إبليس (قلت) إن هذه الروايات الواردة في الانكار
 على تقدير تسليمها منقولة عن ثقاتنا عنهم القول بالرأي والقياس فلا بد من التوفيق
 بين النقاين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية فيحمل ما نقل
 عنهم من إنكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال
 ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص وما ليس له أصل يشهد له
 بالاعتبار وما كان على خلاف القواعد الشرعية أو كان فيما تعبدنا فيه بالعلم دون
 الظن كالعقائد الدينية . ويحمل ما نقل عنهم من العمل بالرأي والقياس على القياس
 الصحيح المستكمل لشروط الاحتجاج به الصادر عن هو اهل للاجتهاد . هذا
 على سبيل الاجمال (وأما) الجواب على سبيل التفصيل فيقال : أما قول أبي بكر
 رضي الله عنه تظني النخ فالمراد به قوله في تفسير القرآن ولا شك أن ذلك مما لا مجال
 للرأي فيه لكونه مستندا إلى محض السمع عن النبي صلى الله عليه وسلم وإلى أهل
 اللغة العربية . (وأما) قول (عمر إياكم وأصحاب الرأي) النخ فالمراد منه ذم من
 ترك الأحاديث ولم يحفظ ما وجد منها وعدل إلى الرأي والقياس مع أن العمل
 مشروط بعدم النص . (وأما) قوله إياكم والمكايلة أي المقايسة فالمراد به المقايسة

الباطلة (وأما) قوله لشريح فالجواب عنه ان القياس مما اجمع اهل العلم على العمل به (وأما) قول علي لو كان الدين يؤخذ بالقياس النخ فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين يؤخذ بالقياس النخ ويكون المقصود منه ان الشريعة ليست كلها على ما يقتضيه القياس . (وأما) قول ابن عباس ان الله قال لنبيه النخ فالجواب عنه ان القياس لما امر الله به كان الحكم به حكما بما انزل الله (وأما) قوله إياكم والمقاييس فالمراد بها المقاييس الفاسدة كالتي عبدت بها الشمس والقمر (وأما قوله) ليس لأحد النخ فيجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع (وأما) قول ابن عمر السنة ماسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم النخ قائما يفيد إذا كان القياس ليس هو ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم (وأما) قوله لا تجعلوا الرأي سنة فالمراد به الرأي الذي لا اعتبار له وإلا فالرأي المعتبر من السنة (وأما) قوله ان قوما يمتنون النخ فالمراد بها أيضا الآراء الفاسدة (وأما) قوله أنهموا الرأي النخ فكذلك (وأما) قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا فالمراد به الظن في مواضع اليقين وإلا فالظن قد يكون معتبرا بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة وكذلك الرأي في قول عائشة ومسروق والشعبي وابن سيرين والله اعلم * (فان قلت) يمكن الجمع بين اقوال هؤلاء الصحابة مع حمل كلامهم على القياس مطلقا بأن نعتبر أن القائل بالقياس انقلب منكرا له في آخر امره وحينئذ يحصل الاجماع على الانكار لا على القول به . او تقول : ان القائل بالقياس انقلب منكرا والمنكر انقلب قائلا به وحينئذ لا يحصل الاجماع لا على القول به ولا على انكاره (قلت) اما ان الانكار حصل منهم آخر في فلا دليل عليه ومجرد التجويز لا يكفي ومتى امكن الجمع بين قوليهما تعين المصير اليه في مثل هذه الحالة كالدليلين المتعارضين بحسب الظاهر (وأما) احتمال ان القائل بالقياس انقلب منكرا والمنكر انقلب قائلا فمن الامور العجيبة التي لو حصلت لا اشتهرت وعرفت مع انه لم يعرف عنهم شيء من ذلك فتعين الجمع بما قلناه والله اعلم * (وأما المقدمة الثالثة) وهي انه لما قال بالقياس بعض الصحابة ولم ينكره الباقيون كان مجمعا عليه فالدليل عليها ان سكوت الباقي اما ان يكون عن خوف واما ان يكون عن رضا لكن الاول وهو كونه عن خوف

باطل فتعين الثاني (اما) الكبرى فمسئلة (وأما) الصغرى فوجهها أنا نعلم من حال الصحابة رضوان الله عليهم شدة اتقيادهم للحق وانه لا تأخذهم فيه لومة لائم خصوصاً وان هذه المسائل التي وقع فيها نزاع ليست مما يتعلق به رغبة او رهبة في العاجل وقد ظهر من بعضهم المخالفة فيها للبعض الآخر فلا يعقل ان يكون سكوت الباقي عن خوف . (فان قلت) لانسلم انه إذا كان سكوتهم لا عن خوف ثبت الاجماع على العمل بالقياس ما المانع من أن يكون سكوتهم لأنهم في مهمة النظر ولم يظهر لهم كون القياس حقا أو باطلا (قلت) الظاهر انه بعد انقضاء الاعصار يظهر لهم كونه حقا او باطلا فسكوتهم المستمر دليل على انه عن رضا واقتناع بأنه حق *

(وأما) ما نقل عن النظام وضلال الرافضة من أنه لا مانع من أن يكون السكوت عن خوف لأن القائلين بالقياس كانوا أصحاب الدولة والسلطان في ذلك الزمان . فطعن قبيح في حق الصحابة رضوان الله عليهم وجهل مشين بما كانوا عليه من الصلابة في الدين لا تأخذهم في اللومة لائم . كيف لا وقد قال بعضهم لا مير المؤمنين صاحب الدرة في الحق : لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا * (وأما) المقدمة الرابعة وهي الكبرى في دليل الاجماع التي حاصلها أن المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل بمقتضاه . فموضع الاستدلال عليها في باب الاجماع وهي مسئلة لا ينبغي لعاقل أن يتردد فيها . ويجب قطعاً أن لا يلتفت لمخافات النظام وضلال الرافضة وحطهم من قدر الصحابة . فان ذلك زندقة والحاد في الدين لا يبوء بحمله من وقر الاسلام في صدره فقد تقل عنهم أنه لاحجة في إجماع الصحابة لأنهم عدلوا عما أمروا به ونهوا عنه ونجبروا وتآمروا وجعلوا الخلاف طريقاً الى أغراضهم الفاسدة حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب وتألبوا على أهل البيت وكتبوا النص على علي رضي الله عنه وغصبوه الخلافة ومنعوا فاطمة ارثها من أبيها المنصوص عليه في كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم المحيط بجميعصوص الدالة على جميع الاحكام الشرعية الى غير

غير ذلك من الامور التي لا يجوز فيها الاحتجاج باقوالهم . وفي باب الاجماع وكتب التوحيد ما يكفي لرد هذه امتريات والسخافات . (فان قلت) سلمنا انعقاد الاجماع على العمل بالقياس لكن لم ينقل اليها أنهم أجمعوا على العمل بجميع الانواع أو بنوع منها فما المانع من أن يكون إجماعهم على مثل قياس الضرب على التأنيف وعلى منصوص العلة ونحن نقول بهذين النوعين . سلمنا أنهم أجمعوا على العمل بجميع الانواع فما المانع من أن يكون خاصا بهم وبزمنهم لما كان عليه الصحابة من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتزيل وكثرة التحفظ في دينهم حتى نقل عنهم قتل الابناء والاباء وبذل الانفس والاموال ومهاجرة الاهل والاطوان حتي ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة ما لم يرد مثله في حق غيرهم . (قلت) الظاهر من استقرار حالهم في الخلاف والاستدلال اجماعهم على القياس المناسب ثم اذا ثبت أنهم أجمعوا على العمل به في زمنهم ثبت انه حجة مقررة في الدين لا تختلف باختلاف الزمان كالكتاب والسنة اذ لا قائل بالفرق بين الازمان ولا بين الاشخاص من حيث الحجج الشرعية . (فان قلت) سلمنا ذلك لكن هذا الاجماع سكوتي لا يفيد القطع والمسألة التي أنتم بصدد إثباتها قطعية (قلت) إن الاجماع السكوتي ظني لا يفيد القطع ما لم يتكرر (أما) اذا تكرر كهذا الاجماع فانه يفيد القطع والله تعالى أعلم بالصواب .

هذا تمام القول في دليل الاجماع

وقد رأيت أن أختم الكلام عليه بما نقل عن الامام المزي صاحب الامام الشافعي رضي الله عنهما . قال رحمه الله . الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ الى يومنا هذا وهم جرا استعمالوا المقاييس في الفقه في جميع الاحكام في أمر دينهم قال وأجمعوا بان نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لاحد انكار القياس لانه التشبيه بالامور والتمثيل عليها

الدليل الرابع المقول

وتقريره ان يقال : القياس يفيد ظن حكم الاصل في الفرع . وكما كان كذلك يجب العمل بمقتضاه فالقياس يجب العمل بمقتضاه (اما) الصغرى فوجهها ان من ظن ان الحكم في الاصل معلل بوصف وظن وجود ذلك الوصف في الفرع ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل (واما) الكبرى فوجهها ان حكم الفرع الذي هو مقتضى القياس اذا كان مظهرنا كان تقيضه موهوما (فاما) ان يعمل بمقتضى القياس ويتقيضه معا او لا يعمل بهما او يعمل بتقيضه فقط او يعمل به فقط فلا جائز ان يعمل بهما معا لاجتماع التقيضين ولا جائز ان لا يعمل بهما معا لارتفاع التقيضين ولا جائز ان يعمل بتقيضه لان بديهية العقل تمنع من العمل بالمرجوح مع وجود الراجح فتعين العمل بمقتضى القياس وهو المطلوب (فان قلت) بختار ان لا يعمل بهما معا ولا يلزم ارتفاع التقيضين لجواز ان لا يكون في المسألة حكم شرعى (قلت) ان تقيض الحكم الذى اثبتته القياس اعم من ان يكون حكما شرعيا او غيره او عدم حكم بالمرّة فيلزم ارتفاع التقيضين قطعاً (فان قلت) ان الحمل فى صغرى الدليل غير مفيد لان القياس كما سبق هو اثبات حكم الاصل فى الفرع والاثبات هو الظن . فيكون معنى القياس ظن حكم الاصل فى الفرع وحينئذ يؤل معنى الصغرى الى أن القياس يفيد نفسه (قلت) ان القياس المأخوذ موضوعاً فى الصغرى بمعنى الدليل للمجتهد لا بمعنى الاثبات كما سبق (فان قلت) ذكر كذا لهذا الدليل هاتبعاً لصاحب المنهاج يقتضى أن يكون حجة لمن قال بوجوب العمل بالقياس سمعاً لا عقلاً وذلك غير صحيح لانه دليل عقلى يثبت الوجوب العقلى فيجب أن يذكر حجة لابي الحسين والقفال القائلين بوجوب القياس عقلاً وسمعاً (قلت) على تسليم ما ذكرته يمكن أن يوجه صنيع صاحب المنهاج بأنه أجمل ذكر المذاهب أولاً ثم ذكر الادلة لوجوب العمل بالقياس على الاطلاق بقصد التوزيع لها على حسب المذاهب بان تكون الادلة الثلاثة الاول - الكتاب والسنة والاجماع - لمن يقول بالوجوب سمعاً فقط وجميع الادلة بما فيها هذا الرابع

لمن يقول بالوجوب سمعا وعقلا . علي أنا لاسلم ان هذا الدليل لا يصلح حجة للقائلين بالوجوب سمعا اذ المقصود منه أن العمل بالقياس وان كان واجبا بالشرع فهو مقول المعنى وليس المقصود منه أن العقل لو خلى ونفسه يحكم بان العمل بالقياس واجب وإن لم يرد الشرع به والشرع انما جاء مؤكدا حتي يكون دليلا لابي الحسين والقفال فانه عند التحقيق لا ينهض دليلا عقليا مستقلا على وجوب العمل بالقياس اذ لنا أن نمنع كبراه فان العقل يجوز أن يهدر الشارع طريق القياس الى الاحكام الشرعية فلا يجب العمل بمقتضاه فتأمل * واعلم أن السبكي تفصي عن هذا الاشكال بارجاع هذا الدليل إلى الادلة الشرعية لانه استدل على أن العمل بالمرجوح لا يجوز بالشرع وأظن أن ما قررته أقعد والله أعلم * هذا وقد قرر الامام الرازي في المحصول هذا الدليل بوجه آخر . وتلخيصه

على ما فهمته من عبارته وعبارة شرحه للاصفهاني مع سقم النسخ التي وقعت لي منهما أن يقال : العمل بالقياس دافع للضرر المظنون وكل دافع للضرر المظنون واجب فالعمل بالقياس واجب (أما) الصغرى فوجهها أن المجتهد اذا علم أو ظن أن حكم الاصل معطل بوصف وعلم أو ظن ان تلك العلة موجودة في الفرع علم أو غلب على ظنه ان حكم الفرع مثل حكم الاصل . ولدينا مقدمة مقروءة مؤيدة بنصوص الكتاب والسنة والاجماع بل معلومة من شرائع الانبياء عموماً وهي أن مخالفة حكم الله سبب للعقاب سواء كان الحكم معلوماً أو مظلوماً . فيتلخص دليل الصغرى هكذا : القياس يفيد ظن الحكم في الفرع وكما كان كذلك فالعمل به دافع للضرر المظنون . فالقياس العمل به دافع للضرر المظنون (أما) صغرى هذا الدليل فلما سبق (وأما) كبراه فلان العمل بالقياس به احتراز عن مخالفة حكم الله وكما كان كذلك فهو دافع للضرر المظنون فالعمل بالقياس دافع للضرر المظنون وهو المطلوب (وأما) كبرى الدليل الاصيل فوجهها أن عدم العمل بالقياس فيه ظن ضرر العقاب ومعه احتمال موهوم بعدم الضرر فيكون العمل بالقياس واجبا وترك العمل به مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بالقياس

ويترك العمل به معا أولا يعمل ولا يترك معا أو يعمل بالقياس فقط أو يترك العمل به فقط . ولا جائز أن يعمل ويترك ولا جائز أن لا يعمل ولا يترك العمل فان فيهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا جائز أن يترك العمل فقط لان بديهته العقل تمنع من اتباع المرجوح دون الراجح فتعين العمل بالقياس وهو المطلوب . ولا يخفى عليك أنه يرد عليه بعض ماورد على الاول والجواب هو الجواب فتذكر * هذا ما أمكننا جمعه من أدلة الجماهير من السلف والخلف على أن القياس حجة وعلى أن التعبد به جائز عقلا وواقع بدلالة السمع فقط وهي قطعية * وقد علمت أن القائلين بالجواز والوقوع افرقوا من جهات ثلاثة (الاولى) الجمهور جرى على وقوع التعبد بدلالة السمع فقط والقفال وأبو الحسين البصري على أنه بدلالة السمع والعقل (والثانية) الجمهور على أن دلالة السمع عليه قطعية وأبو الحسين على أنها ظنية (والثالثة) جرى بعضهم على الوقوع من غير تخصيص وغيرهم خصص . وستكلم على هذه المذاهب ونبين شبهها ونبتدىء بمذهب أبي الحسين *

﴿ الاول مذهب أبي الحسين ان الادلة السمعية ظنية ﴾

جرى أبو الحسين البصري على أن دلالة الادلة السمعية على حجة القياس ظنية فان كان مراده أن كل دليل على حدثه ماعدا الاجماع ظنى فقد يكون له وجه معتبر كما سبق في الكلام على أدلة الكتاب والسنة . وان كان مراده أن مجموع الادلة السمعية ظنية ولا تفيد القطع بحجة القياس . وهو الظاهر من مذهب من حيث عدل عنها الى الدليل العقلي كما سيأتى . فكلامه مردود لان ماسقناه مبه الادلة وما شابهه مما لم نقف عليه ان لم يكف للقطع بهذه المسألة فلا توجد مسألة قطعية من طريق السمع

﴿ الثانى من قال بوجوب التعبد بالقياس عقلا ﴾

ذهب القفال منأ وأبو الحسين البصري من المعتزلة الى وجوب التعبد بالقياس

عقلا ولها على ذلك شبه *

﴿ الشبهة الاولى ﴾

وحاصلها أن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين مأمورون بتعميم الحكم في كل الصور وهي لانهاية لها فلا يمكن إحاطة النصوص بها فافتضى العقل وجوب العمل بالقياس. كذا في الاحكام. ويمكن تقريرها بقياس منطقي هكذا. لو لم يجب التعبد بالقياس لخلا كثير من الصور عن الحكم لكن التالي باطل فالمقدم مثله وثبت تقيضه وهو المطلوب (أما) الملازمة فوجهها ان الصور لانهاية لها ولا يمكن إحاطة النصوص بها فاذا لم يتعبد بالقياس يخلو كثير منها عن الحكم (وأما) بطلان التالي فوجهه أن الانبياء مأمورون بتعميم الاحكام * والجواب من وجهين (الاول) لان سلم الملازمة وما قلته من ان الصور لانهاية لها فسلم في الجزئيات اما الاجناس الكلية فلا نسلم عدم نهايتها وعلي ذلك فيمكن التنصيص على حكم كل جنس واحد من الاجناس بان يقول الشارع : كل مطعوم ربوي وكل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق من حرز مثله لاشبهة له فيه مقطوع وغير ذلك. ولا شك أن احكام الجزئيات تكون معلومة بالنص على السكليات. ثم الاجتهاد في ادراج كل واحد من الجزئيات تحت كلي ليم اثبات الحكم فيه بالنص ليس من قبيل القياس (فان قلت) لكن الواقع ان النصوص ليست عامة فالقياس واجب لا بد منه (قلت) ان جواز التنصيص على العموميات ينفي الوجوب العقلي. ويمكن ابطال الملازمة على فرض عدم إمكان التعميم بالنص بأنه يمكن الاستدلال على حكم غير المنصوص بالبراءة العملية فيكون حكمه الاباحة فتعم الاحكام جميع الصور من غير حاجة إلى القياس (الوجه الثاني) أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي وما ذكره من أن الانبياء مكافون بتعميم الاحكام فممنوع بل هم مكافون بتبليغ ما يمكن تبليغه بطريق المخاطبة. علي ان ما ذكره مبني على وجوب رعاية المصالح والاصالح وهو باطل كما بين في علم التوحيد والله أعلم *

﴿ الشبهة الثانية ﴾

حاصلها أنه إذا غلب على الظن حصول المصلحة بالعمل بالقياس واثبات الحكم به. وإن ذلك أنفي للفرر فان العقل يوجب تحصيل المصلحة ودفع الضرر كما

يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميئه وإن جاز أن تكون السلامة في القعود . كذا في الأحكام وتقريرها على أصول المنطق أن تقول : العمل بالقياس وإثبات الحكم به فيه تحصيل للمصلحة ودفع للمضرة وما كان كذلك فهو واجب عقلا . فالعمل بالقياس واجب عقلا (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فوجهها أن بديهية العقل تقتضى أن ما يغلب فيه الضرر يجب عقلا اجتنابه والعمل بتقيضه * والجواب من وجوه (الاول) أن كبراه مبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وهو باطل كما قرر في علم الكلام (الثانى) أنا لو سلمنا إيجاب العقل عند ظهور المصلحة فلا نسلم به مطلقا بل إذا كان علم الله متعلقا بما ظنه العبد على وفق ما ظنه (أما) إذا كان متعلقا بما ظنه العبد على خلافه فلا . وحينئذ فمن الجائز أن يكون سبحانه وتعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس وأنه مضر في حقهم على خلاف مظهر العبد فلا يكون العقل موجبا للقياس (الثالث) أنا لو سلمنا إيجابه مطلقا فينبغي تقييده بما إذا لم يمكن إثبات الحكم إلا بالقياس . وقد بينا سابقا إمكان إثباته بطريق العموم والله أعلم *

الشبهة الثالثة

حاصلها أن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل فكأن العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب أحكام العلل العقلية . كذا في الأحكام وتقريرها على قانون المنطق أن تقول : القياس مبني على العلل المدركة هي ومناسبتها للأحكام بالعقل وما كان كذلك يجب التعبد به فالقياس يجب التعبد به (أما) الصغرى فدليلها الواقع (وأما) الكبرى فوجهها أن العلل العقلية يوجب العقل أحكامها بها فكذا العلل الشرعية . ولا طريق إلى معرفة الحكم سوى القياس . والجواب من وجوه (الاول) نمنع الصغرى فإن القياس كما يبنى على العال المناسبة يبنى على غيرها (وثانيا) نمنع الكبرى فإنها مبنية على أن العقل موجب وعلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح وعلى أن الله عالم بالمصلحة بالقياس . وعلى تسليم كل ما ذكر لا يلزم وجوب التعبد به عقلا . وما ذكره من القياس على العلل العقلية فقياس

مع الفارق فان العلل العقلية مؤثرة بذاتها بخلاف العلل الشرعية فانها أمارات وعلامات على الحكم والله اعلم * (فان قلت) ان القول بالوجوب انما يصح على قواعد المعتزلة كما سبق في تقرير الشبه واجوبتها . وقد نقلت القول به عن القفال وأبي الحسين فاما ابو الحسين البصري فهو معتزلي فلا إشكال في جريه علي هذا القول (وأما) القفال فهو من كبار الفقهاء الشافعية ويبعد ان يكون معتزليا (قلت) قال ابن عساكر . بلغني أن القفال كان قائلًا بالاعتزال ثم رجع الى مذهب الاشعري قال الزركشي . فالتقل عنه بانه يوجب القياس عقلا ونحوه مما لا يتأتى إلا على قواعد المعتزلة لا بد ان يكون رجع عنه حينما رجع عن مذهبهم والله أعلم *

﴿ المذهب الثالث من خصص وقوع التعبد بالقياس ﴾

قد علمت أن من خصص وقوع التعبد بالقياس ينقسم الى فريقين (منهم) من قال لم يقع إلا في بعض الصور (ومنهم) من قال وقع إلا في بعض الصور . وكل من القسمين ينتظم مذاهب متعددة تنوعت بحسب التخصيص . ونبتدىء بالقسم الاول وهو ينتظم مذهب القاشاني والنهرواني . ومذهب ابن عبدان *

﴿ الاول مذهب القاشاني والنهرواني ﴾

ذهب القاشاني والنهرواني الى وجوب العمل بالقياس شرعاً في صورتين (احدهما) أن تكون علة الاصل منصوصة اما بصريح اللفظ او بإيمائه (والثانية) أن يكون الفرع بالحكم اولى من الاصل كقياس الضرب علي التأفيف في التحريم بجامع الايذاء في كل . كذا في المحصول والمنهاج . وهذه الثانية أبدلها في المستصفي بالحكم الوارد علي سبب كرجه ماعزا أي انه يجوز عندهما القياس علي حمل الوارد علي سبب . وأبدلها إمام الحرمين بالقياس الذي هو في معنى الاصل كقياس صب البول في الماء علي البول فيه وجعل الصورة الثانية من كلام المصنف وهو ما إذا كان الفرع بالحكم اولى . داخلة في الصورة الاولى . كذا في الاسنوي وفيه نظر من وجهين (الاول) إن ما نقله عن الغزالي مشكل (١) لان الصورة الثانية في كلامه

(١) جعل الغزالي في المستصفي التنبيه علي الاسباب بترتيب الاجكام عليها

مسلسكا آخر غير مسلك التنبيه والايماء فانه اعتبر القسمة ثلاثية - الصريح - والايماء والتعليق علي الاسباب فتدبراه منه

وهي ما إذا كان الحكم وارداً على سبب من أنواع الإيماء عند الإمام وصاحب المنهاج كما سيأتي . ومن منصوص العلة صراحة إذا كان بالفاء عند ابن الحاجب وغيره . وعلى كل حال تكون داخلة في الصورة الاولى وهي ما إذا كانت علة منصوصة (إما) بصريح اللفظ أو بإيمائه . وهذا الاعتراض قد لا يرد على الغزالي فان عبارته في المستصفي هكذا (أحدهما) ان تكون العلة منصوصة كقوله حرمت الخمر لذاتها . وقانها من الطوافين عليكم والطوافات (الثاني) الاحكام المتعلقة بالاسباب اه فلم يتعرض في النوع الاول للإيماء . والمثال الثاني كما يحتمل ان يكون للإيماء يحتمل ان يكون للنص الصريح . فعلى هذا تكون صورتان على ما رواه الغزالي هما ما كانت علة منصوصة صراحة وما كان مومي إليها بهذا النوع الخاص من أنواع الإيماء فيقتضي أنه إذا كانت العلة مومي إليها بغير هذا النوع لا يجوز القياس عندهما ويكون مجموع صورتين أخص من الصورة الاولى على رواية الإمام وصاحب المنهاج وهو خلاف الظاهر والله أعلم (الثاني) أن صريح عبارة الاسنوي ان إمام الحرمين جعل قياس الضرب على التأنيف داخلاً في منصوص العلة مع أنه غيره ولا يصدق عليه . وعبارة امام الحرمين في البرهان لاتفيد ذلك فانه قال : وربما يلحقون به الفحوى النخ يعني أنهم جعلوا الفحوى من قبيله لا أنه داخل فيه والله أعلم *

وبعد فهنا أمور (الاول) لاتضارب عند التحقيق فيما نقل عنهما من الصور التي يجوز ان فيها القياس فان جميع ما نقل عنهما يرجع الى نوعين (النوع الاول) القياس الحلي ونحوه صورتان الاولى وما كان في معنى الاصل (والنوع الثاني) منصوص العلة ونحوه أيضاً صورتان (منصوص العلة صراحة أو إيماء . ولا يخفى أن كل من قل بجريان القياس في صورة منها قال بجريانه في الأخرى والله أعلم *

(الامر الثاني) علمت مما سبق أن الأمدى سوى بين مذهب القاشاني والنهرواني ومذهب داود وابنه ونسب اليهم جميعاً انكار القياس ما عدا منصوص العلة والمومي اليها . قال السبكي وهو الاصح في النقل عنهم ولذلك لا ينكرون قياس الاولى . ولم يصح إنكار القياس بجملته الا عن ابن حزم . ثم قد ذهب بعض القياسيين إلى

أن ما صار إليه القاشاني والنهرواني ومن وافقهما ليس قولاً ببعض القياس وإنما هو تتبع منها للنص . وعلي هذا يصح النقل في انكاره عنهم جملة والصحيح أن ذلك قول ببعض القياس اه وقال الفزالي في المستصفى بعد أن بين أنهما اقرا بالقياس في موضعين لأجل إجماع الصحابة ما نصه : هذا المذهب يمكن تنزيله على ثلاثة أوجه (أحدها) أن يشترطوا مع هذا أن يقول : وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة . ويقول في رجم ماعز (وحكي على الواحد حكى على الجماعة) فهذا ليس قولاً بالقياس بل بالعموم فلا يحصل التفصي به عن عبدة الاجماع المنعقد من الصحابة على القياس (الثاني) أنه لا يشترط هذا ولا يشترط ايضاً ورود التعبد بالقياس فهذه زيادة علينا وقول بالقياس حيث لا نقول به (الثالث) أن يقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصة فهذا قول حق في الاصل خطأ في الحصر فانه قصر اثبات علة الأصل على النص وليس مقصوداً اه المقصود منه . فيتلخص من مجموع ذلك أن القاشاني والنهرواني ومن وافقهما قائلون بتعديدة الحكم في الصور المذكورة اما بطريق الاستدلال بالعموم او بالقياس وعلي الاول يجوز نسبة انكار القياس اليهم جملة ويكون ماسقناه من الحجج في الاستدلال على وقوع التعبد وإبطال الشبه المانعة من الوقوع موجهها اليهم مع باقي المنكرين . وعلى الثاني فإن اعترفوا بورد التعبد بالقياس يكون موضع الرد عليهم قصر القياس على هذه الصور مع أن الأدلة السابقة عامة خصوصاً ما وقع من الصحابة فإن كثيراً منه ليس منصوص العلة ولا من القياس الجلي كما توضح سابقاً . وإن لم يعترفوا بورد التعبد وإنافهموا الامر بالقياس من التصييص على العلة فهي مسألة التنصيص الآتية ومنوضحها عند الكلام عليها والله اعلم .

(الامر الثاني) نقل ابن السبكي عن إمام الحرمين أن أبا هاشم قال بهذين الوجهين يعني الصورتين اللتين قال بهما القاشاني والنهرواني وزاد عليهما ثالثاً وهو ما إذا طول المكلف بشيء واعتاص عليه الوصول اليه يقينا فيتمسك بالامارات المفضية للظن . قل ابن السبكي يحتمل أن يكون هذا منعا من القياس (١٦ - ج ١ - نبراس العقول)

إلا في هذه الأماكن الثلاثة وحينئذ يكون مذهباً آخر في القياس ويحتمل أن يكون منعا من العمل بالظن مطلقاً إلا فيها اهـ (قلت) والذي أراه أن ما قاله أبو هاشم من العبارة الثالثة حق أريد به باطل فاني لا أعلم مخالفاً في أنه لا ينبغي سلوك أى طريق مظنون سواء القياس وغيره مما ينفضي إلى الظن إذا أمكن سلوك طريق توصل إلى اليقين (اللهم) إلا أن يقال إن مقصوده أن لا يتمسك بالامارات المفضية إلى الظن إلا بعد الجهد الجهيد الزائد عن المعتاد فيما يطلب من المجتهد من بذل الوسع في استنباط الأحكام فيقتضي عدم اعتبار الظن في الفروع في نظر الشارع إلا عند الضرورة القصوى فيكون مخالفاً لما هو المعروف والله أعلم *
 (الامر الثالث) القاشاني ضبطه الذهبي بالـين المهمة ومثله شارح التحرير وضبطه غيرهما وبالشين المعجمة ولم يتعرضوا لضبطه بالقاف أو بالقاء . وهو والنهرواني من أصحاب داود قيل ثم انتقلا إلى مذهب الشافعي رضي الله عنه *

(الثاني مذهب ابن عبدان)

منع ابن عبدان من الشافعية الاشتغال بالقياس ما لم يضطر إليه لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس لانتفاء فائدته (ولجواب) ان فائدته العمل به إذا وقعت . كذا في جمع الجوامع وشرحه . وفي البحر المحيط للزركشي أن ابن عبدان اشترط في القياس الصحيح حدوث حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمها ان لم يوجد نص على حكمها لأن النص أقوى من القياس . قال ابن الصلاح : والأول يأباه وضع الكتب الطائفة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة والثاني غريب . وإنما يعرف ذلك بين المتناظرين في مقام الجدل . قال الزركشي : وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ فانه يقتضي عدم مشروعية القياس عند وجدان النص وهو ظاهر قول الشافعي : الأصل قرآن وسنة فان لم يكن قياسي اهـ وسيأتي تفصيل ما يتعلق بالعمل بالقياس مع وجود النص في مسائل التهمة التي في آخر هذا الفصل والله أعلم *

(القسم الثاني) من المخصصين لوقوع التعبد وهم الذين جروا على أن التعبد بالقياس وقع الا في بعض الصور وهؤلاء طوائف عدة بحسب الصور التي استثنوها مما يتعبد فيه بالقياس ونبتدىء بمن قال وقع التعبد به الا في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات فنقول *

﴿ القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات ﴾

ذكر الامام في المحصول أن مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز اثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس . ومذهب أبي حنيفة وأصحابه عدم الجواز . ثم قال رضي الله عنه : وحاصل الخلاف انه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استمال القياس فيها أو ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة هل يجري القياس فيها أولا ؟ اهـ فيؤخذ من عبارة الامام هذه التي بين فيها حاصل الخلاف أمران (الاول) أن مذهب الشافعية في هذه الحالة يقابله جميع المذاهب المخصصة الآية لامذهب أبي حنيفة وحده فيها (الامر الثاني) أن هذا الخلاف بهذه الكيفية التي بينها الامام غير الخلاف في انه هل يجوز اجراء القياس في جميع الاحكام أو لا يجوز فيتعين فهم عبارة المنهاج وهي قوله القياس يجري في جميع الاحكام حتى الحدود النخ على مقتضى عبارة الامام خلافا لما فهمه الشراح فانهم مزجوا الخلافين واعتبروها خلافا واحدا . وعندهم في ذلك ان البيضاوي في المنهاج لم يتعرض للخلاف الثاني . وسيأتي الكلام عليه وتوضيح مدرك المتخالفين فيه فيتضح تماما انهما خلافتان لا خلاف واحد * اذا علمت هذا فلنشرع في الحجاج للفريقين فنقول : (أما) الشافعية ومن وافقهم فقد استدلوا على جواز اثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس بعموم الأدلة السابقة بقياس علي رضي الله عنه الشارب على القاذف الذي أجمعت عليه الصحابة وسبق بيانه وهو قياس في الحدود (فان قلت) ان أردتم أن أدلة القياس تدل على جريانه في الاحكام الشرعية مطلقا ولو لم يستوف شرط والاركان فذلك لا يعقل وان أردتم انها تدل عند حصول الشروط

والأركان فسلم ولكن لانسلم امكان حصولها في هذه الامور ولئن سلمنا الامكان فلم تحصل بالفعل اذ لا يهتدى العقل الي تعقل المعنى فيها . واذن فلا يجرى القياس فيها مع قيام الادلة علي القياس مطلقا (قلت) نختار أن دلالة الادلة عند استيفاء الشروط والاركان وقولكم لانسلم امكان حصولها في هذه الامور يرده أن العقل يحكم بأنه لا يتمتع عقلا ان يشرع الشارع الحد أو الكفارة لامر مناسب ثم يوجد ذلك المناسب في صورة أخرى . وقولكم بعدم الحصول بالفعل لو سلم ارتفع النزاع الاصولي ولكن دون اثباته خرط القتاد لانه يتوقف على البحث والاستقراء لجميع المسائل واحدة واحدة هل هي مستوفية لشروط القياس أولا ومع ذلك فنحن نذكر مسائل من هذه الامور قد تعقل المعنى فيها وأمكن اجراء القياس فيها (فمثال) القياس في الحدود قياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع اخذ مال الغير خفية من غير حرز مثله (ومثاله) في الكفارات قياس القاتل عمداً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة . بجامع القتل بغير حق (ومثاله) في الرخص قياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذي هو رخصة بجامع أن كلا منهما جامد طاهر قالع . وابو حنيفة رضي الله عنه وان قال بهذا الحكم إلا انه اعتبره مدلولاً عليه دلالة نص وقد علمت انها دلالة قياسية عندنا وان الفرق بينها وبين القياس كالفرق بين علم الجنس واسم الجنس فالخلاف في الحقيقة يرجع إلى الاسم والله اعلم (ومثاله) في الكفارات قياس نفقة الزوجة علي الكفارة في تقريرها علي المومنين كافي فدية الحج والمعسر بمد كافي كفارة الوقاع بجامع ان كلا مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة . ودليل التفاوت قوله تعالى (لينفق ذو سعة من سعته) والثابت بالقياس هو مجرد التقدير

(فان قلت) المعروف في كتب الفروع عند الشافعية أن الرخص يقتصر فيها علي مورد النص وذلك يقتضي عدم جواز اثباتها بالقياس عندهم (قلت) محل ما في الفروع أنه يقتصر علي مورد النص في اصول الرخص فلا تقاس رخصة علي رخصة بخلاف الرخصة الواحدة . كذا في تقرير الشرييني علي جمع الجوامع .

(اقول) . وهذا يقتضى قد انه حصل الاتفاق في مذهب الشافعي على عدم جواز القياس في أصول الرخص وعلى جواز القياس في الرخصة الواحدة . وفيه نظر فان الشافعي رضى الله عنه نص في البويطي والام في عدة مواضع وفي الرسالة بصريح العبارة أنه لا يجوز القياس في الرخصة وعبارته في البويطي كما نقلها الزركشي في البحر المحيط هكذا (لا يتعدى بالرخصة مواضعها) وعبارته في موضع من عدة مواضع في الأم (إن المحرم لا يتحل بالمرض والتحل رخصة فلا يتعدى بها مواضعها كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة) ومع هذه النصوص فقد استعمل أصحابنا القياس في الرخص كما قال الزركشي في البحر فلعل ذلك مبنى على أن المسألة في المذهب خلافية لا وفاقية ويدل لذلك أنا نراهم في كتب الفروع يذكرون الخلاف في المسألة ويبنون أحد الوجهين فيها على القول بجواز القياس في الرخص والاخر على عكسه . وهما أنا أذكر لك أمثلة من ذلك (الاول) بيع العرايا وهي بيع الرطب على النخل بتمر في الارض أو العنب في الشجر بزبيب فيما دون خمسة أوسق فهو من قبيل الرخص . وقد وقع خلاف في مذهب الشافعي هل الرخصة جازت في السكرم نصا أو قياسا ؟ على وجهين (الاول) وهو قول البصريين أنها بالنص لما روى عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ « أرخص في العرايا والعرايا بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب » (الثاني) قول أبي علي بن أبي هريرة وطائفة من البغداديين أنها جازت قياسا على النخل لبروز ثمرها وامكان الخرص فيها وتعلق الزكاة بها . والوجه الثاني هو الراجح في المذهب والمعروف في كتب المتأخرين . وما روى عن زيد بن ثابت بالسياق السابق غير ثابت فان الوارد في الصحيحين الاقتصار على النخل . ثم وقع خلاف آخر في مذهب الشافعي هل يلتحق بهما ما سواهما من الاشجار كشجر اللوز والشمش واللوز أولا ؟ قال الزركشي في البحر : قولان مدر كهما جواز القياس في الرخص والاصح أنه لا يلحق . (المثال الثاني) ان الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين لعذر المطر والحقوا به الثلج والبردان كما يذوبان وقيل لا يلحقان به إنبعا

للفظ المطر (الثالث) ان صوم ايام التشريق لا يجوز في الجديد ويجوز في القديم المتمتع إذا عدم الهدى وفي جوازه لغيره وجهان (أحدهما) المنع لان النهي عام والرخصة وردت في المتمتع (الرابع) كما ذكره الزركشي في البحر ان صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال بل لو ركب الانسان ميلا يخاف الفرق وغيره من اسباب الهلاك فانه يصلي ولا يعيد قياسا على الصلاة في القتال . قال الزركشي : وقد اجاب امام الحرمين في النهاية من اعترض على هذا وقال من أصلكم ان الرخص لا تعدى مواضعها ولذلك لا تثبتوا رخصا في حق المريض بوجهين (أحدهما) ان هذا بالنص وهو عموم قوله تعالى « فان ختم » (والثاني) انا نجوز القياس في الرخص اذا لم يمنع مانع والاجماع يمنع من اجراء رخص السفر في المرض * فهذه الامثلة ونحوها تشعر بأن اجراء القياس في الرخص مطلقا فيه خلاف في مذهب الشافعي رضي الله عنه * وبعد ذلك فلي نظر في مراد شيخ المشايخ العلامة الشريفي رحمه الله من قوله : (محل مافي الفروع هو عدم القياس في أصول الرخص . وما هنا القياس في الرخصة الواحدة) ان كان مراده بعدم القياس في أصول الرخص انه اذا شرعت رخصة لعذر مخصوص ووجد ما يشبه هذا العذر فلا تثبت هذه الرخصة له كرخص السفر لا يقاس عليه المرض وبالقياس في الرخصة الواحدة مالم يتحد السبب ولكن وردت في شيء معين فيقاس عليه غيره مما في معناه كرخصة الاستنجاء بالحجر فانها وردت في الحجر لانه قالع لعين النجاسة فيقاس عليه مافي معناه (١) فالخلاف جار في مذهب الشافعي في هذين النوعين كما سبق من الامثلة (وان كان) مراده من القياس في أصول الرخص مالمو شرعت رخصة لعذر وهناك عذر آخر يشبهه ويقتضي رخصة أخرى تماثل الأولى في التخفيف فلا تثبت الرخصة الثانية قياسا وبالقياس في الرخصة الواحدة ماعدا ذلك الشامل للنوعين السابقين (فلا نسلم) أن الاول هو محل مافي الفروع فان عدم القياس فيها واضح لاختلاف الحكم بل محل مافي الفروع والاصول هو القسم الثاني وقد

علمت الخلاف فيه . (وإن) كان مراده غير ذلك فلم أستطع الوقوف عليه حتى أتتكم فيه والله أعلم . احتجت الحنفية لعدم جواز إثبات هذه الأمور بالقياس بدليل عام وأدلة خاصة بكل نوع منها (أما) الدليل العام فتقريره أن يقال : هذه الأمور لا يدرك العقل فيها معنى للمشروعية وكل ما لا يدرك فيه العقل ذلك لا يجوز إثباته بالقياس فهذه الأمور لا يجوز إثباتها بالقياس (والجواب) بمنع الصغرى وقد سبق أن منها ما يدرك فيه معنى للمشروعية . (وأما) الأدلة الخاصة فقالوا في الحدود أن إثباتها بالقياس شبهة والحدود تدبراً بالشبهات لقوله عليه السلام « ادروا الحدود بالشبهات » وتقريره على قانون المنطق أن قول : القياس فيه شبهة وكل ما فيه شبهة لا يجوز إثبات الحدود به فالقياس لا يجوز إثبات الحدود به (أما) الصغرى فوجهها أن القياس ظني (وأما) الكبرى فدليلها الحديث المذكور (والجواب) أنه ليس معنى الحديث أن الحدود لا تثبت بالدليل الظني لما فيه من شبهة عدم الصحة والا انتقض بجواز إثباتها بخبر الواحد وبأدلة النصوص الظنية . بل معناه أن الحد يدبراً عن الشخص بمجرد وجود شبهة تقتضي عدم تحقق سببه فيه فلا ينفذ على مستحقه إلا بعد ثبوت استحقاقه له من غير شبهة وعلى الجملة الشبهة تدبراً تطبيق الحد على الشخص المدعى عليه ارتكاب ما شرع الحد عقوبة عليه لأنهم تدبراً أصل مشروعيته . وبعد كتابة ما تقدم رأيت القرافي في شرح المحصول كتب في هذا الموضوع مانصه : قلنا الحديث ليس بصحيح سلمنا محتمه لكن الشبهة مأخوذة من الاشتباه وهو تعارض موجبين (أحدهما) يقتضي وجوب الحد (والآخر) يقتضي عدمه كما تقول في الأئمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين . نصيب الواطئ يقتضي سقوط الحد ونصيب الشريك يقتضي الحد فاشتبه الأمران فسقط الحد وكذلك واطئ الأجنبية معتقداً أنها مباحة له . اعتقاده يقتضي عدم الحد وأجنبيته تقتضي الحد فاشتبه الأمران ونكاح المتعة فيه دليلان (أحدهما) يقتضي ثبوت الحد (والآخر) يقتضي عدمه وهذه الثلاثة هي أنواع الشبهات إما في الواطئ كاعتقاده الحل أو في الموطوءة كالمشركة أو الطريق وهو اختلاف العلماء (وأما) القياس إذا لم يفسد القطع فالراجح منه موجب والمرجوح مافى في جميع مراتب الظنون فلم يتعارض موجبان اهـ

ولا يخالف ما قلناه فان شبهة الطريق ترجع إلى عدم تحقق سبب الحد وهو الزنا لأن بعض العلماء قال بالحل فلا يكون مافعله زنا وهو غير اثبات مشروعية الحد بالدليل الظني كالقياس . نعم تطلق الشبهة على الدليل الضعيف لأنها تشبه البرهان الصحيح عند المتكلمين والاصوليين وقد استعملناه نحن كذلك في ادلة المخالفين في حجية القياس (فان قلت) تقل الاصفهاني في شرح المحصول عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لو استأجر رجل امرأة لغسل ثوبه فوطئها المستأجر لا يجب الحد وذلك لان معه دليلا يقتضي الحل وهو القياس على وطئه منكوته وهذا الدليل وان لم ينف القطع إلا انه شبهة تفيد الحل فتدراً الحد للحديث اه فهذا يقتضي اعتبار القياس في الحدود عنده رضي الله عنه . (قلت) لعله إنما يعتبر القياس في اسقاط الحد لا في اثباته والله أعلم . وقالوا في الرخص . انها منحة وعطية من الله تعالى وكل منحة لا يجوز اثباتها بالقياس فالرخص لا يجوز اثباتها بالقياس (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فلاها على خلاف الاصل (والجواب) بمنع الكبرى فان المدار في جريان القياس على ادراك المعنى في شرح الحكم وكونه منحة شرع تخفيفاً لا يمنع ذلك (وأجاب) امام الحرمين كما نقله ابن السبكي بقوله . ان هذا هذان فان جميع ما تنقلب فيه العباد من المافع فهي منح من الله تعالى ولا تختص الرخص بهذا بل الشرائع بأسرها كذلك فكان ينبغي أن لا يجري القياس في شيء من أحكامها (فان قلت) ان مرادهم بكون الرخص وحدها منحا أنها كذلك بالنظر لاصل التكليف المطلوبة من العباد فان أصل التكليف فيها مشقة على المكلف والعدول عنها لما فيها من المشقة إلى الرخص منحة من الله وتفضل بها على العباد تخفيفاً عليهم ولم ينظروا للتكليف من حيث ما يترتب عليها من المصالح الدنيوية والاخرية التي تعود على العبد حتى يكون الجميع منحة من الله تعالى (قلت) ان المقصود من كلام امام الحرمين ان كونها منحة لا يمنع من جواز اثباتها بالقياس لأن المدار في القياس كما سبق على وجود المعنى المقتضى للحكم فاذا ادركنا في رخصة بشيء معنى ووجد ذلك المعنى في صورة اخرى فلا مانع من تعديتها إلى الصورة الثانية تكثيراً لمنح الله وحفظاً

لحكمة الوصف عن الضياع والله تعالى أعلم * وقالوا في المقدرات كالنصب في الزكاة والمواقيت في الصلاة أنها أمور لا تهتدى العقول اليها أى الى ما يقتضى تحديدها بهذا المقدار المعين من غير زيادة عليه أو نقص فلا يمكن القياس عليها لأنه فرع ادراك المعنى في المقيس عليه وتقريره على أصول المنطق ان تقول : المقدرات أمور لا يهتدى العقل اليها وكل ما لا يهتدى العقل اليه لا يجرى فيه القياس فالمقدرات لا يجرى فيها القياس وهو المطلوب (والجواب) بمنع الصغرى فان العقل قد يدرك فيها معنى فيمكن اجراء القياس فيها كما تقدم في مثال نفقة الزوجة وما وقع من سيدنا علي في تقدير حد الشارب بمحد القاذف بعد أن كان الشارب يضرب بالجريد والنعال أوضح برهان على أن من المقدرات ما يهتدى العقل لما يوجب تقديرها بهذا المقدار المحدد فاذا شاركه غيره في ذلك فلا مانع من أن يلحق به في ذلك المقدار والله أعلم * وقالوا في الكفارات أنها على خلاف الاصل لأنها ضرر والدليل ينفي الضرر وتقريره على القانون المنطقي أن تقول الكفارات على خلاف الاصل وكل ما كان كذلك لا يجرى فيه القياس فالكفارات لا يجرى فيها القياس وهو المطلوب (أما) الصغرى فدليلها أنها ضرر وهو منفي بالدليل (وأما) الكبرى فوجهها أن ما كان كذلك لا يعقل فيه المعنى فلا يتأني فيه القياس (والجواب) أولاً - اتنا لا نسلم الكبرى فانه قد يعقل فيها المعنى كما سبق في كفارة القاتل خطأ . (وثانيا) تقول : ان دليل الصغرى غير معقول لأنه اذا كان المراد بكونها ضرراً أنها عقوبة مجردة عن الاسباب حتى تكون منفية بالنصوص النافية لذلك كقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » وغيره من الأدلة المستفيضة في الشريعة من أن الشخص لا يستحق شرعاً عقوبة في الدنيا والآخرة من غير سبب فلا نسلم أن الكفارات كذلك . وان كان المراد بالضرر أنها عقوبة شرعت لارتكاب الشخص ذنباً مخصوصاً فلا نسلم أن أدلة الشريعة تنافى ذلك . فان النصوص بالوعيد أكثر من أن تحصر . على أنها بهذا المعنى تعتبر منفعة لا ضرراً لأنها تستر الذنوب . ولذلك سميت كفارة من الكفر وهو

الستر * وعلى الجملة ليس لهذا الدليل مذاق . والذي في كتب السادة الحنفية غير هذا . ففي مسلم الثبوت أن الكفارات لا يجرى فيها القياس لأنه لا يهتدي العقل اليها وتدرأ بالشبهات فجعلوا السر في عدم اجراء القياس فيها ما قالوه في الحدود وقد سبق موضحا والله تعالى أعلم * ثم اعلم أن الامام قال في المحصول إن الشافعي رضي الله عنه ذكر مناقضات للحنفية في هذا الباب . وها أنا أذكر لك ذلك مع ما للحنفية من الجواب عنه فاقول قال رضي الله عنه : (أما) الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها وتجاوزوها الى الاستحسان فانهم زعموا في شهود الزوايا وهم الشاهدون عليه بالزنا في زوايا مختلفة أن المشهود عليه يجب رجسه استحسانا مع أنه على خلاف مقتضى العقل . أي لأن اختلاف شهادتهم يدل على كذبهم فلا أن يعمل به فيما يوافق العقل كما إذا وجد المعنى المقتضى لشرعية الحد كما سبق في النباش والسارق من باب أولى * (فان قلت) ما معنى الاستحسان (قلت) الاستحسان يطلق عند الحنفية على معنيين (أحدهما) وهو المشهور انه قياس خفي (والثاني) أنه دليل في مقابلة القياس الظاهر سواء كان نصا أو إجماعا أو ضرورة كما في مسلم الثبوت (فان قلت) الاستحسان في شهود الزوايا باى معنى من هذين (قلت) المذكور في كتب الحنفية أن المشهود عليه بالزنا في زوايا مختلفة يحد استحسانا بشرط ان يكون البيت صغيراً . قالوا : والقياس يقتضي ان لا تقبل الشهادة كيفما كان لاختلاف المكان حقيقة . قالوا ووجه الاستحسان فيها أن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية وانهاؤه في زاوية أخرى ينتقلان اليه بالاضطراب . أو يحتمل أن يكونا في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المؤخر فيشهد كل واحد بحسب ما عنده . قالوا وإنما اعتبرنا هذا التوفيق في الحدود صيانة للبيئات عن التعطيل . وفي بعض الكتب صيانة للنصوص عن التعطيل فـ كلامهم يدل على ان الاستحسان في هذه المسألة هو الدليل المقابل للقياس الظاهر وهو ما يؤخذ من قولهم صيانة للبيئات عن التعطيل أو للنصوص عن التعطيل . وتحرير هذا الكلام يحتاج لحنفى ضليع

في أصول مذهبه وفروعه والله أعلم * (وأما) الكفارات فقامسوا الافطار بالا كل على الافطار بالوقاع . وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم) وأجيب عن الحنفية بأن هذا استدلال على موضع الحكم يحذف الفوارق المماثلة أى جعلوا متعلق ايجاب الكفارة في المثال الاول هو مطلق اعم من أن يكون الافطار بالا كل أو بالوقاع لاستواء الجميع في هتك حرمة الصوم والغوا قيد كون الافطار بالوقاع لعدم تأثيره . وفي المثال الثاني جعلوا موضع الحكم مطلق قاتل اعم من ان يكون عامداً أولاً والغوا قيد العمدية لعدم تأثيره . ومثل هذا يسمى عند الشافعية بتنقيح المناط كما سبق في عبارة الغزالي في تحرير محل النزاع . قال الاسنوى ومثله ابن السبكي وكذا الامام في المحصول أن هذا الاستدلال قياس أقول وبذلك يرجع النزاع لفظياً والله أعلم (فان قلت) هل هذا الاستدلال هو المعروف عندهم بدلالة النص (قلت) يؤخذ من عبارة اللامدى أن هذا الاستدلال هو المعروف بدلالة النص ولكن تعريفها المتقدم في تعريف القياس لا ينطبق عليه كما أنه لا ينطبق عليه باقى أنواع الدلالات عندهم ولم يعرف عندهم تنقيح المناط بهذا الاسم فخر ذلك والله تعالى اعلم * وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالفوا فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ثم حكموا بذلك في كل النجاسات نادرة كانت أو معتادة وانتهوا فيها الى نفي استعمال الاحجار وقالوا أيضاً العاصي بسفره يترخص فائتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفى لان الرخصة اعانة والمعصية لاتناسب الاعانة كذا في المحصول ومثله في البرهان وهذا المنقول عن الحنفية في الاكتفاء بالحجر وازالة النجاسة في غير الاستنجاء غير معروف الا في الاشياء الصعبة التي ليس لها مسام تتشرب النجاسة فخر ذلك فان هذا الكلام منقول عن الامام الشافعي رضي الله عنه (وأما) المقدرات فقد قاسوا فيها كما في تقديراتهم في الدلو والبئر حيث قالوا إذا ماتت الدجاجة في البئر ينزح كذا وفي الفأرة كذا وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع ولا أثر

فيكون عن قياس ولو صح في البعض منها أثر كما يزعمه القوم فلا شك في أن ذلك لم يصح في جميعها . فيكون القول بذلك في البعض الآخر قياسا . كذا في ابن السبكي . وفي الزيلعي على المكنز عند قول المصنف وأربعون بنحو حمامة ما نصه لما روى عن أبي سعيد الخدري في الدجاجة تموت في البئر ينزح منها أربعون دلوا قال والحمامة ونحوها تعادلها فأخذت حكمها اه فكلامه هذا صريح في القياس * وقال النووي في المجموع : وقال الشعبي والاوزاعي وأبو حنيفة وغيرهم ينزح منها (أي البئر) دلاء مخصوصة واختلفوا في عددها واختلفوا باختلاف النجاسة ولا أصل لشيء من ذلك اه المقصود منه *

هذا تمام القول في القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات نفيا وإثباتا وسنشرع في الكلام على القياس في الاسباب والشروط والموانع *

﴿ القياس في الاسباب والشروط والموانع ﴾

قال الامام في المحصول: المشهور انه لا يجري القياس في الاسباب . ونسب هذا القول في كثير من كتب الاصول الى أ كثر الحنفية ومحمده الآمدي وابن الحاجب وجرى عليه البيضاوي في المنهاج . وبين شراحه أن الشروط والموانع كالاسباب ولذلك قال ابن السبكي في جمع الجوامع: ومنعه قوم في الاسباب والشروط والموانع * وذهب أ كثر الشافعية كما في الآمدي وكثير من الحنفية منهم فخر الاسلام كما في مسلم الثبوت وشرحه الى الجواز. (فمثال) القياس في الاسباب قياس الاواط على الزنا في سببية كل منهما لوجوب الحد بجامع أن كلا منهما إيلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتبه طبعها . وقياس النباش على السارق في السببية لوجوب القطع بجامع أن كلا منهما أخذ مال الغير خفية من حرز مثله . وقياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد في السببية لوجوب القصاص بجامع أن كلا منهما قتل عمد عدوان (ومثال) المانع قياس النفاص على الحيض في أنه مانع من جواز الصلاة معه كالحيض والجامع أن كلا منهما أذى وقدر ينبغي تنزيه المصلي عنه . (وأما) الشرط فقد مثل له السكال بن أبي شريف في تقريره على جمع الجوامع بقياس

اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم أى بجامع أنه يتميز بكل منهما العبادة عن العادة واعترض عليه ابن قاسم فى آياته بأنه لا يطابق دليل المانعين لجريان القياس فيها أى لأن مقتضى الدليل الآتى اتحاد المشروط واختلاف الشرطين حتى يكون الجامع بينهما هو الشرط لذلك المشروط . ولذلك صور ابن قاسم القياس فى الشرط بأن يشترط شيء فى أمر فيلحق به آخر فى كونه شرطاً لذلك الأمر فيؤل الحال الى أن الشرط أحد الأمرين اه وقد مثل البنائى للقياس فى الشرط عقب نقله كلام ابن قاسم بقياس الغسل على الوضوء فى توقف الصلاة عليه كالوضوء اه وفى كون الشرط فى هذا المثال أحد الأمرين توقف فان الغسل شرط فى حالة لا يغني عنه الوضوء فيها ولا ينفى أن معنى كون الشرط أحد الأمرين أن الشرط هو القدر المشترك المتحقق فى أى واحد من الأمرين بحيث إذا وجد واحد منهما كفى فى تحقق صحة المشروط وإذا انتفى واحد منهما لا ينتفى المشروط وإنما ينتفى بانتفائها معا . ولعل المثال الصحيح أن تقول : الوارد فى الشرع أن الشرط لصحة الصلاة الاستنجاء من البول والغائط بالماء أو بالحجر وإنما كان الحجر شرطاً قائماً مقام الماء لأنه قالع لعين النجاسة فيقاس عليه كل جامد قالع فيؤل الحال الى أن الشرط هو الماء أو القالع المتحقق فى الحجر أو فى غيره بحيث إذا وجد واحد منهما كفى . ثم ان العلامة الشريبي رد ما قاله ابن قاسم بأنه لا يجرى فيما لو كان كل منهما شرطاً كقياس طهارة الموضع على طهارة السترة فى اشتراط كل منهما للصلاة بجامع أن كلافيه تنزيه عبادة الله تعالى عملاً يليق . ودعوى أن هذا لا يطابق الدليل ممنوعة إذ المعنى المشترك وهو التنزيه هو الشرط . وبهذا يظهر أن ما قاله الكمال هو الصواب اه ببعض تصرف . وينبغى أن يكون تصويب الشيخ رحمه الله لما قاله الكمال إنما هو بالنسبة لقصر ابن قاسم القياس فى الشرط على ما قاله دون ما قاله الكمال وليس غرضه أن ما قاله الكمال فى قياس الشرط هو المتعين دون غيره وإلا تنافى مع أول عبارته فتأمل . ثم اعلم انه إذا صح ما قاله الجميع فالقياس فى الشرط يرجع الى أمرين أن يكون هناك مشروط بشرط فيقاس عليه غير

في اشتراط ذلك الشرط فيؤل إلى قياس شيء على مشروط بشرط ليكون مشرطا مثله بذلك الشرط فهو عند التحقيق قياس في المشروط لا في الشرط . وعلى هذا مثال السكال الذي صوبه الشيخ *

(الامر الثاني) أن يكون هناك أمر جعل شرطا لشيء . ووجد أمر آخر مشارك له في وجه الشرطية فيلحق بالامر الاول ويجعل مثله شرطا لذلك الشيء . ويؤخذ من عبارة ابن قاسم والشريني أن هذا نوعان (أحدهما) أن يؤل ذلك الى أن الشرط أحد الامرين (وثانيهما) أن يكون كل منهما شرطا لذلك الشيء . وقد مر التمثيل للجميع . وانظر بعد ذلك هل ماقاله الشيخ رحمه الله يجري أيضا في كل من السبب والمانع بان يكون هناك شيء جعل مانعا لشيء . ووجد شيء آخر يشبهه فيلحق به في جعل ذلك المانع مانعا له أيضا كما لو فرضنا أن النص ورد في أن الحيض مانع من صحة الصلاة فقط فيلحق بها الطواف بجامع ان كلا عبادة ينبغي أن ينزه فاعلها عن الأقدار مثلا ومثل ذلك تقول في السبب * وعلى الجملة هذا الموضوع لم أر فيه كلاما للأصوليين يشفي الغليل غير أن ما ذكرته لا ينافيه كلامهم والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

(تنبيه) نقل الاسنوى عن ابن برهان في الأوسط أنه قال : يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لأبي حنيفة اهـ ولعله أراد بالمحال الموانع ولكني لم أر بعد البحث إطلاق هذا اللفظ على الموانع ولعله من مصطلحات المتقدمين فخر * ولنشرع في الحجاج للفريقين فنقول :

احتج المانعون لجريان القياس في الاسباب ومثله يقال في الشروط والموانع بأنه لا يخلوا اما أن يكون بين السبب وبين ما يرد قياسه عليه في السببية وصف مشترك يكون هو العلة في كونه سببا وموجبا للحكم أولا فان لم يكن بينهما ذلك الوصف المشترك فلا يمكن القياس وإن كان بينهما ذلك كان هو السبب الموجب للحكم دون كل من خصوص المقيس عليه والمقيس فيلزم زوال حكم الأصل وهو

السببية . وتوضيحه أن القيس عليه سبب منصوص عليه فإذا قيس عليه آخر
بجامع مشترك بينهما هو العلة في كون ذلك السبب المنصوص عليه سببا وموجبا
للحكم كان ذلك الجامع المشترك هو السبب الموجب للحكم دون كل من القيس
والقيس عليه بخصوصه وذلك لأن هذا الجامع المشترك إن لم يقتض الحكم فلا يصح
كونه علة وجامعا لما ذكر وإن اقتضاء كان هو السبب الموجب للحكم وإذا كان
كذلك استحال إسناد الحكم إلى خصوصية الاصل لما يلزم عليه من التناقض لأن
مقتضى جعل المشترك هو السبب أن لا يكون لخصوصية الاصل مدخل في الاقتضاء
إلى الحكم . ومقتضى جعل الاصل بخصوصه سببا أن يكون لخصوصيته مدخل
فيه وهو تناقض . فظهر أن جريان القياس في الاسباب يلزمه زوال حكم الاصل
وأن لا يكون الاصل أصلا فلا يتحقق القياس . (مثال) ذلك أنه إذا ثبت
بالنص ان الله تعالى جعل الزنا سببا في وجوب الحد فإذا أردنا قياس اللواط
عليه في جعله موجبا للحد مثله بجامع أن كلا منهما إيلاج فرج في فرج محرم
شرعا مشتعى طبعاً كان ذلك الجامع المشترك بينهما هو السبب الموجب للحد .
وحينئذ يستحيل أن يكون خصوص الزنا سببا موجبا له أيضا لما علمت من التناقض
ولا ينتقض هذا بالقياس في الاحكام لأن الاصل غير موجب للحكم فإضافة الموجب
إلى العلة وهي القدر المشترك بين الاصل والفرع لا ينافي كونه أصلا . وتقريره
على قوانين المنطق أن تقول : لو جرى القياس في الاسباب للزم منه زوال حكم
الاصل المؤدى إلى عدم القياس لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت تقيضه وهو
المطلوب . ولا يخفى عليك وجه الملازمة وبطلان التالي مما ذكرناه . وقد اعترض
على هذا الدليل بما يبطل كبراه وتقريره أنا لا نسلم أن الجامع له تأثير في الحكم
وإنما هو مؤثر في عليه الوصف والمؤثر في الحكم إنما هو الوصف . وتوضيحه
في المثال السابق أن الإيلاج المذكور المشترك بين الزنا واللواط غير مؤثر في الحكم
الذي هو وجوب الحد وإنما هو مؤثر في جعل الزنا علة مؤثرة في ذلك الحكم
فالمؤثر في الحكم هو الوصف الذي هو الزنا دون المشترك . (وأجيب) عن ذلك

بأن الجامع المشترك اذا صلح أن يكون علة لعلية الوصف صلح أن يكون علة للحكم من غير حاجة الى واسطة . وقد رد كل من النقشوانى والقرافى فى شرح المحصول هذا الجواب وصححا الاشكال الوارد على الدليل (أما) النقشوانى فقال ما خلاصته : ان العلة فى الحقيقة هى الحكمة والحاجة لكنها لما كانت غير مضبوطة وغير مقدرة فى ذاتها جعل الوصف علة على معنى أنه يعرف العلة المؤثرة فالمر فى اعتباره علة هو أنه مضبوط ومعروف للعللة المؤثرة بخلاف الحكمة . فالحكمة لا تصلح لعلية الحكم من غير واسطة الوصف . ولئن سلمنا أنها تصلح علة للحكم فلا مانع من أن تكون علة لعلية الوصف أيضا فهو علة مؤثرة فى الحكم وعلة مؤثرة فى صيرورة الوصف علة معروفة ويكون الحكم مستنداً الى المشترك استناد الأثر الى المؤثر وإلى الوصف استناد الشيء الى معرفه بل هو الواقع فى الأحكام فانها مستندة الى الحاجة استناد الأثر الى المؤثر وإلى الوصف استناد الشيء الى معرفه * اهـ وحاصل ما قاله القرافى أن الشيء قد يكون علة للعللة ولا يكون علة للحكم فان الحكمة فى كون كل من الزنا واللواط موجبا للحد هو اختلاط الانساب واهدار الماء المؤدى الى قطع النسل وهذا لا يصلح أن يكون علة فان من جمع صغار الصبيان مدة طويلة حتى اختلطوا والتبسوا على آبائهم لا يجب عليه الحد وكذلك من قتل النساء أو سقاهن دواء بطلان التوالد لا يجب عليه الحد أيضا اهـ وفيما قالاه نظر لأن ما قرراه إنما ينطبق على الحكمة المرتبة على الحكم وليس الكلام فيها وإنما الكلام فى العلة الجامعة المشتركة بين السبب المنصوص عليه وبين ما يراه قياسه عليه فى السببية كالايلاج فى المثال السابق وهى ظاهرة منضبطة صالحة للعلية ضابطة للحكمة المذكورة ولو فرضا أنها ليست كذلك لا تصلح للعلية فلا يتحقق قياس كما سبق فى تقرير الدليل فالتحقيق أنه لا مناص من الاعتراف بأن تلك العلة الجامعة وهى المشتركة معرفة للحكم ولا يلزم من ذلك أن لا تكون معرفة لسببية الاصل للحكم أيضا وما يؤخذ من شرح الاصفهاني للمحصل من أنه يلزم على ذلك اجتماع معرفتين على معرف واحد وهو محال أى وهى السبب والمشارك فممنوع لان

لأن ذلك في المؤثرين لا في المعرفين . وما قيل إنه لا حاجة لتوسط السبب في تعريف الحكم اكتفاء بالعلة الجامعة وهو المشترك لا يقتضي المنع من القياس (فان قلت) اذا كان الامر على ما قررت فما من قياس يمكن اجراؤه في الاسباب الا ويمكن الاستغناء عنه بالقياس في الاحكام المسببة عنها . ففي المثال السابق تقيس اللائط على الزاني بجامع أن كلا أو لاج في فرج الخ فيجب الحد على اللائط كالزاني بدلا من قياس اللواط على الزنا بجامع الايلاج المذكور في اثبات سببية اللواط لوجوب الحد كالزنا وهكذا في كل قياس (قلت) هذا مسلم الا أنه لا يضر في المقصود من جواز اجراء القياس في الاسباب وان كان يقتضي أن النزاع في ذلك عديم الفائدة ولذلك قال العلامة الشريفي في تقريره على جمع الجوامع ما نصه واعلم أن المانع (أى لجريان القياس في السبب وأخويه) نظر الى أن كونها سببين أو شرطيين أو مانعين يقتضي أن تكون الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير ما في الآخر اذ لو كانت واحدة في السببين مثلا لكان مناط الحكم شيئا واحدا وهي تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد في السبب ولا في الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع . والمجوز (أى لاجراء القياس في الاسباب) لم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود الى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب ففي الحقيقة النزاع لفظي اذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة الحكمة لا يجرى فيها القياس اتفاقا * وقل الزركشي في البحر المحيط ما خلاصته : ينبغي أن يرتفع الخلاف في هذه المسألة لأن الأسباب لا تنصب الا بإيماء النص أو الاجماع لا بالاستنباط فاذا فرضنا القياس في الأسباب فلا بد أن نفرض فيها جهة عامة وجهة خاصة كالزنا فان فيه جهة عموم وهي كونه إيلاجا في فرج مطلقا وجهة خصوص وهي كونه في خصوص فرج آدمية ولا يمكن القياس الا بحذف جهة الخصوص عن درجة الاعتبار لأنه لو بقي معتبرا لاستحال القياس . ثم اذا حذفت جهة الخصوص عن الاعتبار ولم يكن مرادا من اللفظ بقى الاعم هو المراد . وحينئذ يكون القياس في الاسباب من قبيل تنقيح المناط وتنقيح المناط حاصله تأويل (١٨ - ج - نبراس العقول)

ظاهر وهو يتوقف على دليل فينبغي أن يقع الاتفاق على ما مسموه قياسا في الاسباب لاتفاقنا على قبول تأويل الظاهر بالدليل فلا حرج في التسمية كما أنه لا شيء على من منعها فإن فيه صورة النطق في موضع والسكوت في موضع آخر وهناك قدر مشترك بين الموضعين هو سبب الاشتراك في الحكم غير أن امتياز المحليين نطقا وسكوتا إنما كان مبنيا على الظاهر الذي قام الدليل على أنه غير مراد فلهذا تكدرت التسمية والخطب يسير اه بتلخيص *

هذا وقد رأيت أن أختم هذا الموضوع بذكر مثال لما عليه المحقق المحلي في شرح جمع الجوامع من الدقة وجودة التأليف وتحقيق المباحث بالعبارات الواضحة المختصرة فقد انتهى بنا المطاف ما حرره في هذا الموضوع من قوله استدلالا للمانعين وجوابا عن دليلهم (لأن القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك إذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها هو السبب والشروط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس. وأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما يترتب عليها اه فأنت تراه قد حرر الدليل وأجاب عنه بآخر ما يقال فيه من التحقيق بعبارة واضحة مختصرة لله دره. (واحتج) المجوزون لأجراء القياس في الاسباب والشروط والموانع بأن هذه الامور من قبيل الأحكام الشرعية والتفرقة بين حكم وحكم تحكم. وبعدم أدلة القياس وبالإجماع على قياس على رضى الله عنه الشارب على القاذف وقد سبق. وللمانعين أن يقولوا : إنما فرقنا بين الأحكام لعدم تيسر القياس في هذه الامور كما سبق. وبأن أدلة القياس إنما تقتضى جواز إجراء القياس إذا أمكن وهو لا يمكن في هذه الامور. وبأن قياس على رضى الله عنه إنما هو لاثبات الحكم للاثبات السببية. ولا يخفى عليك ما قدمناه من الجمع بين القولين الدال على أن هذا نزاع لا طائل تحته إلا أنه من التمرينات الحربية بين العلماء والله أعلم بالصواب * هذا تمام القول في جواز اثبات الاسباب والشروط والموانع بالقياس وسنشرع في بقية المذاهب التي استثنت صوراً من وقوع التعبد بالقياس فيها وقد علمت أن بعضهم استثنى أصول العبادات. وبعضهم القياس الجزئي

الحاجي . وبعضهم القياس في النفي الاصيل . وبعضهم استثنى القياس على المنسوخ
وبعضهم استثنى الامور العادية والخلقية . وبعضهم استثنى كل الاحكام وسند كرها
على هذا الترتيب *

القياس في أصول العبادات

قال الامام في المحصول : اختلفوا في أنه هل يمكن اثبات أصول العبادات
بالقياس أم لا ؟ فقال الحباثي والكرخي لا يجوز وبني الكرخي عليه أنه لا يجوز
اثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس * ثم قال الامام ما خلاصته : ان هذا الخلاف
يمكن حمله على وجهين (الاول) أن مثل الصلاة بإيماء الحاجب لو كانت مشروعة
لبينت من النبي صلى الله عليه وسلم بيانا شافيا وثقلت الينا بالتواتر وكانت معلومة
لنا قطعا فلما لم تكن كذلك علمنا أنها غير مشروعة (والثاني) أن يقال نمنع من
استعمال القياس فيها . وان لم يلزم على مشروعيتها تحصيل العلم بها يقينا . ولم يبين
الامام توجيه الوجه الثاني وقد أبطل الوجهين (أما) الاول فبالوتر لأنه عندم
واجب مع أن وجوبه لم يعلم قطعا (وأما) الثاني فبأنه تحكم . واستدل علي الجواز
بعموم الادلة . وفي شرح الاصفهاني للمحصول أن الخلاف في اثبات أصل العبادات
بالقياس نقله أبو الحسين البصري في معتمده وصوره باثبات صلاة سادسة
بالقياس . قال وفي كلام الغزالي في شفاء الغليل ما يخالف هذا التصوير بل يرفع
الخلاف ونقل عبارتيهما . والذي يفهم من عبارة الغزالي أن من منع القياس في
أصول العبارات مقصوده أنه لا يجوز إثبات أصل الحكم ابتداء بالرأى وأن
القياس من غير أصل يقاس عليه غير صحيح . قال وليس في ذلك نزاع . ثم
قال الاصفهاني وهو يخالف لكلام أبي الحسين والمصنف أي الامام * وفي جمع
الجوامع وشرحه وحواشيه أن أصول العبادات أعظمها وادخلها في باب التعبد
كالصلاة وما يتعلق بها ككونها بالإيماء بخلاف نحو الكفارة وهذا ان أخذ
على ظاهره يقتضي منع القياس في الصلاة والصوم والزكاة والحج وما يتعلق بها
فتخرج جملة كبيرة من الأحكام الشرعية عن جواز اثباتها بالقياس ولكن يؤخذ

من مجموع ما سبق ومن الدليل الذي أقامه المانع أن الممنوع إما اثبات عبادة زائدة عن العبادات الواردة في تلك الأصول أو اثبات كيفية خاصة لتلك العبادات دون ما يعرض لتلك العبادات من الصحة والفساد والفرضية والنفلية وغير ذلك من الشروط والموانع والأسباب لأن هذه الأمور جزئيات دقيقة كغيرها من بقية الأحكام لا تعد من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على تقلها والله أعلم بالصواب * ودليل المانعين أنها من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على تقلها فلا يثبت جوازها بالقياس . واجيب عنه بالمتع فان عدم النقل لا يدل على عدم الجواز * ثم اعلم ان قول الامام إنه لا يجوز اثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ينبغي أن يحمل على القياس على صلاة المومي برأسه لا على صلاة القاعد كما فهمه الاسنوى وصوره المحلى على جمع الجوامع ليوافق ما قاله شيخ الاسلام من ان صلاة المومي برأسه ثابتة بالنص في النافلة في السفر على الراحة لان جعل صلاة القاعد هي المقيس عليها يوهم أن صلاة المومي برأسه ليست ثابتة بالنص وان امكن ان يقال انها لم تثبت في صلاة الفرض بالنص فتدبر والله اعلم *

القياس الجزئي الحاجي

اعلم أن الخلاف في القياس الجزئي الحاجي أي الذي تدعو الحاجة الي مقتضاه أو الى خلافه ولم يرد نص على وفقه في مقتضاه مأخوذ كما في شرح المحلى على جمع الجوامع من ابن الوكيل فانه قال : القياس الجزئي اذا لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليه في زمانه صلى الله عليه وسلم أو عموم الحاجة الى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف (فمثال) ما تدعو الحاجة الى مقتضاه صلاة الانسان على من مات من المسلمين في مشارق الارض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك فان القياس يقتضى جوازها . وعليه الرويانى لانها صلاة على غائب فتصح قياسا على الصلاة على غائب معين الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو صلاته على النجاشي والحاجة داعية لذلك لنعم المصلي والمصلي عليهم ولم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان لذلك (ومثال الثاني)

ضمان الدرك وهو ضمان الثمن للمشتري ان خرج المبيع مستحقا مثلاً . فالقياس يقتضي منعه لانه ضمان مالم يجب كضمان الديون قبل ثبوتها وعليه ابن سريج . والاصح صحته لعدم الحاجة في معاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقاً * ثم إن المانع استدلل للقياس الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه بالاستغناء عنه بعدم الحاجة واستدل للقياس الذي تدعو الحاجة إلى خلافه بمعارضة عموم الحاجة له . والمجيز أجاب عن الاول بأنه لا مانع من ضم دليل إلى آخر فيقع به الترجيح لو وجد معارض لعدم الحاجة . وعن الثاني بأن القياس قدم على عموم الحاجة *

ثم اعلم أنه إنما قيد بالجزئي الذي لم يرد نص على وفقه احترازاً عن أصل القياس الحاجي إذا لم يرد نص على وفقه أي ماهيته السكائية بأن ترتب حكم على شيء . يظن أن علة ترتبه عليه الحاجة فيقاس عليه غيره لوجود الحاجة فيه . فهذا منعه الغزالي قال لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي . وأجازه الآمدي . وروى عن مالك والشافعي وأما احترازنا عنه لانه سيأتي التنبيه عليه في مسلك المناسبة في المناسب المرسل . كذا في الشرييني ثم قال إن الخلاف هنا غير الخلاف هناك لان ماهنا بعد الاتفاق على جواز ماهناك . وسيأتي تفصيل المناسب المرسل ان شاء الله تعالى والله أعلم *

﴿ القياس في النفي الاصلی ﴾

منع بعضهم القياس في النفي الاصلی أي بقاء الشيء على ما كان عليه قبل ورود الشرع وهو البراءة الاصلية والمراد القياس في ذی النفي لانا لم نقس نفياً على نفي وإنما تقيس شيئاً لم نجد فيه حكماً بعد البحث الشديد عنه على شيء آخر بهذه الصفة وأما منع القياس فيه استغناء عنه بدليل البراءة الاصلية (فان قلت) ان هذا الدليل يفيد عدم الحاجة إلى القياس لا المنع منه (قلت) معناه أنهم منعه في طريق المناظرة لانه يعد لغوا من القول . والذي أجاز ذلك تمسك بأنه لا مانع من ضم دليل إلى دليل آخر (فان قلت) أي فرق بين هذا وبين منع القياس حال وجود النص

(قلت) الفرق أن ما هنا ليس أحد الدليلين متقدما على الآخر فلا مانع من اجتماعهما بخلاف النص مع القياس لتقدمه عليه ولذلك إذا كان القياس مخالفا للنص لا يعارضه بل يقدم النص فهو مع النص ساقط الدلالة (فان قلت) ان الحكم الثابت بالقياس في النفي الاصلى ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلى فكان الواجب عدم ذكره هنا وإنما يذكر في القياس في العقليات (قلت) الواقع أن فيه خلافا. قيل حكم شرعى وقيل ليس بحكم شرعى فعلى أنه حكم شرعى الامر ظاهر . وعلى أنه ليس بحكم شرعى لم يذكر في العقلى لوجود الخلاف فيه بخصوصه . وفي البحر المحيط أن بعضهم فصل بين النفي المسبوق بالاثبات فانه يصح ثبوته بقياس العلة والنفي الاصلى لا يثبت بقياس العلة وإنما يثبت بقياس الدلالة . قال والصحيح أنه لا فرق بينهما والله أعلم *

﴿ القياس على المنسوخ ﴾

جرى بعضهم كما نقله ابن السبكي في جمع الجوامع على أن القياس على المنسوخ لا يجوز . واستدل على ذلك بانتفاء اعتبار الشارع للوصف الجامع بنسخ الحكم وذلك لانه لما زال الحكم مع بقاء الوصف علم أنه غير معتبر عند الشارع . وقيل يجوز لان القياس مظهر لحكم الفرع المكين ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع وذلك لان الفرع إنما يتبع الاصل في الظهور لا في الثبوت لثبوت كل بالخطاب . ونسخ أحد الامرين اللذين لا علاقة بينهما في الثبوت لا يستلزم نسخ الآخر . ولا شك أن العلة قد ثبتت مناسبتها لحكم الاصل في حالة ثبوته وهى كافية في ظهور حكم الفرع وإن الغيت الآن وهذا معنى ما يقال ان الفرع تابع للاصل في الدلالة لا في الحكم والدلالة لا تنزول بالنسخ فتأمل * كذا في الشريينى على جمع الجوامع . وفيه نظر فان الفرع إذا كان تابعا للاصل في الدلالة فكيف يدل على حكمه وهو منسوخ الحكم وما قيل من أن مناسبة العلة لحكم الاصل في حالة الثبوت كافية في ظهور حكم الفرع وإن الغيت الآن فمنوع لانها تدل على أن حكم الفرع مثل حكم الاصل فحيث كان حكم الاصل زائلا لا يتصور أن تدل في هذه الحالة . ثم إن قوله ان الفرع تابع للاصل في الظهور لا في الثبوت لثبوت كل بالخطاب ونسخ أحد الامرين لا يخلو من بحث فان

تبعية الفرع للاصل في الظهور معناها أنه لما كان الخطاب متعلقا بالاصل للعللة الموجودة في الفرع دل ذلك على أنه متعلق بالفرع أيضا ويؤول الحال الى أنه متعلق بالقدر المشترك بينهما كالخمر فان الخطاب لما تعلق به علي وجه التحريم للاسكار المتحقق في النبيذ دل ذلك علي أنه متعلق بالنبيذ أيضا ويؤول الحال الى أنه متعلق بالمسكر .
فهل يقال بعد هذا إنه لا علاقة بينهما في الثبوت وأن نسخ أحدهما ليس نسخا للآخر فيمكن القياس على المنسوخ فتأمل والله أعلم بالصواب *

﴿ القياس في الامور العادية والخلقية ﴾

اعلم أن المذكور في جمع الجوامع وشرحه أن كل ما يرجع الى العادة والخلقة كآكل الحيض والنفاس والحمل وأكثره لا يجوز ثبوته بالقياس لأنه لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها الى قول الصادق . وقيل يجوز لان المعنى قد يدرك . ثم ان ظاهر عبارته كما في تقرير العلامة الشرييني أن مرجع أقل الحيض ونحوه هو العادة والخلقة جميعا ولا مانع منه إذ لا منافاة بينهما ضرورة ترتب العادة على الخلقة . قال العلامة الشرييني : وأما جعل المجشي (أى البناني) الحيض مثالا للخلقة فبعيد وان صح بان يقال . نمنع قياس امرأة لم يعلم لها حيض على أخرى تحيض في ثبوت الحيض لها والمراد بالصادق الذي يرجع اليه في الامور العادية والخلقية المخبر الصادق من ذوات الحيض ومن له خبرة بذلك ويحتمل . أن يراد به الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لبعض ذلك . كذا في العطار تقلا عن النجاشي *
هذا ما قيل في جمع الجوامع . وما كتب عليه . وقد أطلقوا الامور العادية والخلقية ولم يفصلوا فيها . وفي شرح ابن السبكي للمهاج ما يقتضي التفصيل . وعبارته . والذي قاله الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع ان ما طريقه العادة ان كان عليه اشارة جاز اثباته بالقياس وذلك كالشعر لكل ما تحل فيه الروح والحامل هل تحيض ؟ فانا نستدل في مسألة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الاعضاء . والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث أنه لا يحس ولا يتألم . وفي مسألة الحامل بان الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة . ألا ترى أن الصغرى

منع أحدهما منع الآخر فكذلك الكبير : والخصم يقول . لو كان دم حيض لا تقضت به العدة وحرم الطلاق . وإن لم يكن عليه أمانة كآكل الحيض وأكثره فلا يجوز اثباته بالقياس لأن أشباهها غير معلومة لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب الرجوع فيها إلى قول الصادق : قال الشيخ أبو اسحق ومن استدل في هذا بالقياس عالماً به فقد كذب على دين الله وفسق بذلك اهـ (فإن قلت) إن القياس في الأمور العادية والخلقية ليس قياساً شرعياً إذ لا يثبت به على فرض جوازه حكم شرعي وإنما يثبت به أن أقل الحيض لهذه المرأة يوم أو يومان مثلاً (قلت) إنه يترتب عليه حكم شرعي لأنه إذا ثبت أن هذه المرأة في هذا الوقت حائض منعت شرعاً من الصلاة وغيرها مما يحرم على الحائض والله أعلم *

{ القياس في كل الاحكام }

اعلم أن الخلاف في اجراء القياس في كل الاحكام يحكى في كتب الاصول على طريقتين وقد تبرز احدى الطريقتين بالآخرى فيقع اشتباه ويحصل اضطراب يبعد عن الوقوف على حقيقة الحال فنحن الآن نوضح كلتا الطريقتين تمام التوضيح ان شاء الله تعالى فنقول : (الطريقة الاولى) ما سبق في الكلام على جواز اثبات الحدود والكفارات الخ بالقياس من أن الامام الرازي قال في المحصول : إن حاصل الخلاف هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة أنه هل يجرى فيها القياس أولى ؟ اهـ وقد عرفناك هناك أنه يجب أن نفهم عبارة المنهاج وهي قوله القياس يجرى في جميع الشرعيات حتى الحدود الخ على هذا المعنى (الطريقة الثانية) أن ينظر لجميع جزئيات الاحكام فيجعل الخلاف فيها . وهذا يحكى على وجهين (الاول) هل يجرى القياس في كل حكم أولاً بل يوجد من جزئيات الاحكام ما لا يمكن جريان القياس فيها ؟ (الوجه الثاني) هل يجوز إثبات كل حكم بالقياس أولاً ؟ وهذا الوجه إذا أخذ على ظاهره يكون غير معقول لأنه يستلزم جواز ثبوت جميع الاحكام بالقياس بحيث لا يكون منها حكم ثابت بغيره وذلك محال لما يلزم عليه من الدور أو التسلسل إذ

إذ لا بد للقياس من أصل يقاس عليه غير ثابت بالقياس فيتعين أن يؤول هذا الخلاف بأن يقال هل كل حكم بالنظر لذاته ويقطع النظر عن غيره صالح لأن يثبت بالقياس أولا ؟ فيرجع إلى الوجه الاول ثم ان هذا الخلاف بالطريقة الثانية يرجع عند التحقيق إلى أنه هل جميع الاحكام يمكن أن يدرك فيها معنى للمشروعية أو ليس كذلك بل منها تعبدى محض لا يمكن ادراك سر المشروعية فيه ، فان جرينا على ان جميع الاحكام يمكن ادراك المعنى فيها قلنا بجواز اثباتها كلها بالقياس على المعنى السابق. وإن جرينا على أن من الاحكام ما لا يمكن ادراك المعنى فيه قلنا لا يجوز إثبات جميع الاحكام بالقياس بل منها ما لا يصلح لذلك نعم القول بأنه يمكن إدراك المعنى في جميع الاحكام بعيد والله أعلم * (فان قلت) ما الفرق بين هاتين الطريقتين في هذا الخلاف فانا نرى كثيرا من الاصوليين يمزجونها في خلاف واحد (قلت) الفرق بينهما واضح فان المثبت للقياس في جميع الاحكام على الطريقة الاولى لا يلزمه القول باثباته فيها على الطريقة الثانية . بخلاف المثبت له فيها على الطريقة الثانية فانه يلزمه القول باثباته فيها على الطريقة الاولى والنافي للقياس في جميع الاحكام على الطريقة الاولى ناف له فيها على الطريقة الثانية بخلاف النافي له فيها على الطريقة الثانية فانه لا يلزمه القول بنفيه فيها على الطريقة الاولى فتأمل والله أعلم *

ثم إن الحجاج في الخلاف على الطريقة الثانية يرجع إلى ما عليه حال الشريعة في الواقع . فمن قل إن منها ما لا يدرك له معنى يذكر من ذلك مثلا وجوب الدية على العاقلة فانه غير معقول المعنى لان الجاني غير العاقلة فاجاب الدية عليهم تعبدى . فيقول الآخر : هذا يمكن أن يدرك فيه سر المشروعية بان يقال ان فيها اعانة للجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة وخص ذلك بالعاقلة لان من شأنهم مناصرة الجاني والذب عنه لكونهم عصبته فكان اعتبارهم أقرب . ولاها تغمر لو كان مقتولا فتغمر لو كان قاتلا قال النبي ﷺ « مالك غمه فعليك غرمه » والله أعلم *

(تنبيه) ما ذكرناه من المذاهب المخصصة لوقوع التعبد بالقياس بعضها يرجع (١٩ - ج - نبراس العقول)

الى الخلاف في حكم الاصل ولذلك ذكر معظمها الامام في المحصول عند الكلام على الحكم وقد جمعناها في هذا الموضوع تبعا للبيضاوى في المنهاج وابن السبكي في جمع الجوامع . وقد بقي مما يتعلق بشروط حكم الاصل غير ما يؤخذ من ذلك سند كره ان شاء الله تعالى في الكلام على الاركان * هذا تمام القول في ذكر مذهب الجمهور من أن القياس حجة وسنشرع في ذكر شبه المنكرين له ونبدأ بذكر شبه الفرقة التي أجازت التعبد به عقلا ومنعت وقوعه سمعا فنقول :

﴿ شبه الفرقة التي أجازت التعبد بالقياس عقلا ومنعت وقوعه سمعا ﴾

قد علمت أن هذه الفرقة منهم من حكماها فرقتين فرقة جرت على عدم الوقوع لعدم الدلائل عليه . وفرقة منعت الوقوع لوجود الدليل على العدم . وعلمت أيضا أنها عند التحقيق فرقة واحدة . وأكثر أهل الاصول نسب القول بالجواز عقلا مع المنع سمعا لداود وأتباعه ولهم شبه على ذلك من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة ومن المعقول *

﴿ الشبهة الاولى من الكتاب ﴾

احتجوا منه بعدة آيات منها قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) وقبل بيان وجه الاحتجاج بها نبين معناها فنقول (قوله) تعالى (لا تقدموا - بضم التاء - من التقديم وهو بحسب الاصل متعد الى المفعول بنفسه وقد ينزل على خلاف الاصل منزلة اللازم فيكون بمعنى تتقدموا من التقدم . وقيل على هذا هو لازم فان قدم تأتى بمعنى تقدم كين فانه متعد ولازم بمعنى تبين . فيحتمل أن يراد به في الآية المتعدى وحذف المفعول لينذهب الوم الى كل ما يمكن وحينئذ لا يمكن أن تقدر شيئا بخصوصه لانه ترجيح بلا مرجح فنقدر امرا عاما لانه أفيد مع الاختصار . ويحتمل ان يكون لازما او منزلا منزلة اللازم ويكون المعنى لا تقدموا التقديم على حد قولهم فلان يعطي ويمنع أى يفعل الاعطاء والمنع . ورجح الاحتمال الاول في الكشف وحواشيه بأمرين (الاول) أنه الاوجه الابلغ مع الفائدة التامة للعموم واستعماله على أعرف اللغتين (والثاني) أن المقصود من الآية كإسباني النهي عن مخالفة

الكتاب والسنة والتعدي يفيد أن ذلك يجعل وقصده هو أقوى في الذم من صدورها عنه كقوله اتفق . ورجح المعنى الثاني بامر ين (الاول) أن القصد النهي عن أصل التقديم على الرسول بقطع النظر عما يقدم بين يديه (الثاني) موافقة لقراءة يعقوب لا تقدموا - بفتح التاء - على حذف إحدى اثنتين (أى لا تقدموا) * ثم إن هذا التركيب فيه مجازان (أحدهما) في قوله تعالى (بين يدي الله ورسوله) فإن حقيقة ما بين العضوين المخصوصين فتعجز بلفظ اليدين عن الجهتين المقابلتين لليمين والشمال لعلاقة المجاورة فهو مجاز مرسل . ثم لما كان هذا المعنى مستحيلا بالنسبة إلى الله تعالى لانه منزّه عن المكان والجهة وغير مراد بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لأن المراد من الآية لا تقطعوا أمرا قبل أن يحكما به كان في التركيب مجازاً آخر على طريق الاستعارة التصريحية التمثيلية وتقريرها أن يقال : شبه هيئة من يقطع في الحكم بلا اقتداء ولا متابعة لله في كتابه ورسوله في سنته بهيئة من تقدم أمام النبي صلى الله عليه وسلم . او هيئة خادم تقدم أمام سيده في سيره . بجامع أن كلا هيئة مستهجنة منزوعة من متعدد وهي هنا هيئة الاقدام على عدم المتابعة لمن تلزم متابعته وإن كانت في المشبه معنوية وفي المشبه به حسية ثم استعير اللفظ المركب الدال على هيئة المشبه به لهيئة المشبه على طريق الاستعارة التصريحية التمثيلية . ولا يخفى ما في تصوير مخالفتهم لله ورسوله بصورة المحس من المهجنة والشناعة * ووجه الاحتجاج بها أن يقال : القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وكل تقديم بين يدي الله ورسوله منهي عنه فالقول بالقياس منهي عنه (أما) الكبرى فدليلها الآية (وأما) الصغرى فوجهها أن القول بالقياس قول بغير ما قاله الله ورسوله فيكون تقديم . (ومنها) قوله تعالى (وإن احكم بينهم بما أنزل الله) (ومنها) قوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) ووجه الاحتجاج بها أن الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله وكل حكم بغير ما أنزل الله منهي عنه فالحكم بالقياس منهي عنه (أما) الكبرى فدليلها آيتان منطوقا ومفهوما (وأما) الصغرى فوجهها أن حكم القياس غير منصوص عليه فلم يكن مما أنزل الله تعالى (ومنها) قوله

تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبياناً لكل شيء) وقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) على قراءة الرفع. ووجه الاحتجاج بها أنها دلت على أن الكتاب قد اشتمل على جميع الأحكام وإذا كان كذلك فالحكم الثابت بالقياس، إما أن يكون موافقاً لما في الكتاب أولاً. فان كان موافقاً كان القياس عبثاً وان لم يكن موافقاً كان باطلاً فينتظم الدليل هكذا. القياس اما أن يكون عبثاً واما أن يكون باطلاً وكما كان ذلك لا يكون حجة ولا يتعبد به فالقياس لا يكون حجة ولا يتعبد به (أما) الصغرى فوجه العناد فيها الآيات (وأما) الكبرى فواضحة * ولنا أن نقرر الاحتجاج بطريقة أخرى هكذا: لو كان القياس حجة لما كان الكتاب مشتملاً على جميع الأحكام لكن التالي باطل فالمقدم مثله فيثبت أنه ليس حجة (أما) بطلان التالي فدليله الآيات (وأما) الملازمة فوجهها أنه يلزم من كونه حجة الاحتجاج اليه في أحكام ليست منصوطة في الكتاب فلم يكن الكتاب مشتملاً على جميع الأحكام (ومنها) قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله تعالى (وان الظن لا يغني من الحق شيئاً) ووجه الاحتجاج بها أن مقتضى القياس وهو حكم الفرع مظهر لا معلوم وكل مظهر منهي عن اتباعه ولا يغني من الحق شيئاً. فمقتضى القياس منهي عن اتباعه ولا يغني من الحق شيئاً وهذا يستلزم المطلوب وهو عدم تعبدنا بالقياس سمعاً (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فدليلها الآيات السابقة (والجواب) عن الآية الاولى والآية الثانية ان الله أمرنا بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدي الله ورسوله ولم يكن الحكم به حكماً بغير ما أنزل الله فالصغرى في الدليلين ممنوعة (والجواب) عن الآيات الثالثة والرابعة والخامسة أن المراد من اشتمال الكتاب على جميع الأحكام اعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة فليس القياس عبثاً لان الله شرعه من جملة الوسائط. ولا يمكن أن يراد باشماله عاينها مباشرة من غير واسطة للقطع بخلو ظاهره عن أكثر الأحكام. على أنها لا نسلم ان المراد بالكتاب في الآيتين الثالثة والرابعة القرآن

السكرام بل المراد به الروح المحفوظ (والجواب) عن الآيات السادسة والسابعة والثامنة ان اتباع الظن المنهي عنه والذي لا يفي من الحق شيئا انما هو الظن في مقام يمكن الوصول فيه الى اليقين أو في مقام يطلب فيه الوصول الى اليقين كقائد التوحيد دون مطلق الظن والا انتقض بدلالات الكتاب والسنة على الاحكام فانها ظنية ومع ذلك جاز العمل بها بالاجماع * واعلم ان صاحب المنهاج تبعاً للامام في المحصول أجاب عن هذه الآيات بجواب واحد وهو قوله (الحكم مقطوع والظن في طريقه) * واعترض عليه الشراح بأنه إنما يصح جواباً عن الآيات الثلاثة الأخيرة فقط . وقبل ان نبين هل يصلح جواباً لكل اولاً يصلح توضيح معناه فنقول : المشهور ان المراد بالحكم المقطوع به هو وجوب العمل بمقتضى القياس والمراد بقوله والظن في طريقه أن الظن وقع في اطراف القضايا التي تركب منها القياس العقلي القطعي الذي اثبت هذا الحكم . وتقرير هذا القياس ان يقال : حكم الفرع الذي ثبت بالقياس مذكون وكل مذكون يجب العمل به فحكم الفرع يجب العمل به (اما) الصغرى فوجدانية (واما) الكبرى فدليلها الاجماع . فهذا القياس قطعي المقدمات والظن وقع محولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فلا يؤثر في قطعيه النسبة في المقدمتين (فان قلت) علي هذا التقرير المشهور لا يصلح هذا الجواب رداً للاستدلال بالآيات الثلاثة الأخيرة ايضاً لانه يتضمن الاعتراف بأن حكم القياس مذكون والله تعالى يقول (ولا تقف ما ليس لك به علم) الخ الآيات (قلت) اذا ثبت ان العمل بالمذكون واجب بالاجماع وجب تخصيص الآيات المتقدمة التي فيها النهي عن اتباع الظن بما إذا امكن الوصول الى العلم كما قررناه سابقاً .

وانا أقول وارجو أن يكون حائزاً للقبول : ان المراد بالحكم المقطوع به هو

حكم الفرع الذي ثبت بالقياس الاصولي وان المراد بطريقه المذكون هو نفس القياس الشرعي فانه طريق ظني كما هو واضح . وبهذا التقرير يكون الجواب صالحاً الرد على الاستدلال بالآيات الأخيرة السابقة بوضوح من غير حاجة الى التأويل السابق في التقرير الاول (فان قلت) كيف يعقل أن يكون حكم الفرع مقعاً وعاماً

به مع أن دليله ظني والطريق المظنون لا يوصل إلى القطع وذلك من البداهة بمكان (قلت) لاشك أن هذا السؤال الذي يخطر في البال بأدنى التفات يحمل الناظر في تقرير هذا الجواب بما قلناه على أن يكون ذلك لديه موضع التعجب والاستغراب بل ربما حكم عليه في بادئ النظر بأنه خرافة . ولكن من تأمل فيه حق التأمل ودقق النظر فيه مع لطف في الترجحة وجده تقريراً سديداً بديعاً . وها أنا أوضحه بحيث لا يمتري في صحته اثنان فأقول: من المعلوم أن الاجماع انعقد على أن الله سبحانه وتعالى كلف الخلق بما وصلت إليه أنظار الأئمة المجتهدين وعلى أن المكلف إذا عمل بما ظنه أي مجتهد مستوف لشروط الاجتهاد فقد خرج عن عهدة التكليف * إذا تقرر هذا فاعلم أنا إن جرينا على أن كل مجتهد مصيب وإن حكم الله يتعدد بتعدد ظنون المجتهدين اتضح أن جميع الأحكام العملية الفرعية التي استنبطها الأئمة المجتهدون من الأدلة السمعية سواء القياس وغيره مقطوع بأنها أحكام من الله تعالى . وإن جرينا على أن المجتهد يصيب ويخطئ . وإن حكم الله في المسألة واحد فجميع الأحكام العملية المذكورة مقطوع بأنها أحكام من الله تخرج المكلف الذي عمل بها عن عهدة التكليف قطعاً . فالحكم الذي ثبت لدى المجتهد بالقياس الظني كالحكم الذي أثبتته النص بالدلالة الظنية . مقطوع بأنه حكم من الله تخرج لمن عمل به من المكلفين عن عهدة التكليف على أي حال . ولا يترتب على الخلاف في تصويب جميع المجتهدين أو تصويب واحد فقط إلا زيادة الثواب . فعلي القول الأول ثواب المجتهدين واحد وعلى القول الثاني المصيب له أجران والخطئ له أجر واحد (فإن قلت) من أين جاء القطع بأنه حكم الله مع أن الدليل الموصول إليه ظني (قلت) جاء من الاجماع السابق (فإن قلت) إذن فدليل الحكم الاجماع لا القياس ولا غيره من الأدلة السمعية (قلت) إن الاجماع مشروط بالوصول إلى الحكم بالدليل الظني فيكون تصوير الحالة هكذا : أجمعت الأمة على أن الحكم المظنون للمجتهد المستنبط من الدليل السمعي الظني حكم الله قطعاً للمجتهد ولمن يقلده . وأظن أن هذا المقدار كاف في حكمنا بأن حكم الفرع مقطوع بأنه حكم الله والله أعلم *

هذا ما يتعلق بتوضيح هذا الجواب . وأما أنه هل يصلح جوابا لجميع الآيات أو لبعضها فنحن نكتفي بذكر عبارة المحصول في تقريره (ومنها) يتضح أنه صالح للجواب عن جميع الآيات بوضوح تام خلافا لما أجمع عليه الشراح. قال رحمه الله مانصه : (أما) التمسك بالآيات فالجواب أن الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كأن الله قال معها ظننت أن هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا أنك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة اهـ فالحكم إذا كان مقطوعا به بالاجماع سواء كان هو الحكم الثابت بالقياس كما قررنا أو وجوب العمل به كما هو المشهور لم يكن القول بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله ولم يكن الحكم الثابت به حكما بغير ما أنزل الله ولم يكن القياس عبثا فلا يكون الكتاب مشتملا على جميع الأحكام بلا واسطة والله أعلم .

❦ الشبهة الثانية من السنة ❦

احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » ووجه الاحتجاج به أن المقصود منه تعمل هذه الأمة مرة بالكتاب إذا وجد ومرة بالسنة إذا لم يوجد كتاب ومرة بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة فإذا فعلوا ذلك أي عملوا بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة فقد ضلوا . وهذا التوجيه متعين عندم ليكون دالا على مقصودهم من عدم الاحتجاج بالقياس بخلاف ما إذا فهم الحديث هكذا . تعمل هذه الأمة زمنا بالكتاب وحده وزمنا بالسنة وحدها ولو مع وجود الكتاب من غير نسخ ولا تخصيص ومرة بالقياس وحده ولو مع وجودها . فإنه لا يدل على مقصودهم لأن هذه الحالة ضلال بالاجماع . وتقرير هذه الشبهة على توجيههم أن تقول : العمل بالقياس ضلال وكل ضلال ليس مشروعا فضلا عن الوجوب فالعمل بالقياس ليس مشروعا (أما) الكبرى فسلمة (وأما) الصغرى فدليلها الحديث السابق (والجواب) من وجوه (الاول) أن هذا الحديث رواه ابن حزم في رسالته الكبرى عن أبي هريرة ولا تقوم بمثله حجة لأن في بعض رواياته من كذبه ابن

معين وترك ابوحاتم حديثه وقال ابو زرعة ليس هو عندي ممن يكذب وإنما كان يوضع له الحديث فيحدث به . وقال ابن السبكي : والحديث المشار اليه لا تقوم بمثله الحجة لان راويه جبارة ابن المفلس وهو ضعيف الخ ماقاله رحمه الله تعالى (الثاني) أنا إذا سلمنا صحة هذا الحديث فلا نسلم ان معناه ما سبق من الاحتمال الدال على مقصودهم بل يجوز ان يحمل على ما قلناه ثانيا فلا يدل على ان العمل بالقياس وحده ضلال (الثالث) ان هذا الحديث على تسليم صحته وان المراد منه ما قرروه معارض بحديث معاذ وغيره من الاحاديث الدالة على ان القياس حجة فيجب التوفيق بأن يحمل ذم القياس على الفاسد والامر به على الصحيح والله اعلم *

الشبهة الثالثة اجماع الصحابة

احتجوا ايضا على عدم حجية القياس باجماع الصحابة وتقريره ان يقال : وقع ذم العمل بالقياس من بعض الصحابة ولم يحصل من الباقي انكار على ذلك . وكلا كان كذلك فهو مجمع على انكاره وترك العمل به وعلى ان الله لم يتعبدنا به فالقياس لم تعبد بالعمل بمقتضاه وهو المطلوب (أما) الصغرى فدلها ما ذكرناه سابقا من الروايات عن بعض الصحابة في ذمه (وأما) باقى مقدماته فيعلم تقريرها من تقرير الاجماع السابق على الحجة . (والجواب) أن هذا الاجماع معارض بالاجماع السابق على الحجة فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل هذا الاجماع على القياس الفاسد والاجماع السابق على القياس الصحيح والله أعلم *

الشبهة الرابعة اجماع العترة

احتجوا ايضا على ذلك باجماع العترة (أى آل البيت) على انكار القياس وقالوا كما نعلم بالضرورة ان مذهب الشافعى وابي حنيفة ومالك القول بالقياس نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت كاصادق والباقر انكار القياس واذا ثبت أن آل البيت اجمعوا على انكار القياس ثبت انه لا يجوز العمل به لان اجماعهم حجة . (والجواب) انا لا نعلم انهم اجمعوا على انكار القياس وروايات الامامية عنهم بالانكار معارضة بروايات الزيدية عنهم بالعمل به . على انه على تقدير حصول

محصول إجماعهم على ذلك لانسلم أنه حجة كما سبق تقريره في باب الاجماع والله أعلم * واعلم أنه لما كان المقصود من معارضة روايات الزيدية لروايات الامامية . إبطال دعواهم حصول الاجماع من العترة على إنكار القياس ولم يسبق أننا استدللنا بإجماعهم على العمل بالقياس على رواية الزيدية . اقتصر صاحب المهاج على ذكر المعارضة ولم يقل كما قال في سابقه فيجب التوفيق بخلاف الاجماع السابق والله أعلم *

الشبهة الخامسة من العقول

وتقريرها من وجهين (الاول) أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة وكلما كان كذلك فهو منهي عنه فالقياس منهي عنه (أما) الصغرى فيبانيها ان مبنى القياس على أمارات تختلف باختلاف الانظار فلا محالة يقع فيه الخلاف والاستقراء دل على وقوعه (وأما) الكبرى فدليلها قوله تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا) والجواب ان الآية وردت في الآراء والحروب كذا في المهاج . والقرينة على ذلك قوله تعالى (فتفشلوا) ولعل المراد بالاختلاف في الآراء الاختلاف في سياسة الامة وفي إدارة شئونها وأما الاختلاف في الحروب فواضح . ولا شك ان الاختلاف في هذين الامرين مدعاة للفشل ومجلبة لاضمحلال الامة وإذا كانت الآية وردت فيما ذكر فليس التنازع المنهى عنه فيها لاختلاف في الاحكام الشرعية لان الاختلاف فيها جائز بل هو رحمة للامة المحمدية لقوله صلى الله عليه وسلم «اختلاف أمتي رحمة» قال الخطابي والبيهقي : روى عن النبي ﷺ وذلك يدل على أن هذا الحديث له أصل * وقال زين العراقي وأسنده في المدخل من حديث ابن عباس بلفظ «اختلاف اصحابي لكم رحمة» وإسناده ضعيف . وقال ابن السبكي : واعلم ان هذا الحديث غير معروف في كتب الحديث ولم اقف له على سند ولا رأيت أحداً من الحفاظ ذكره إلا البيهقي في رسالته إلى الشيخ العميد عميد الملك بسبب الاشعري وقد ساقها الحافظ ابن عساكر في التبيين الا ان البيهقي لم يذكر له اسناداً بل قال روى عن النبي ﷺ . ثم أطال السبكي في بيان معناه . والا أقرب عندي ان المراد (٢٠ - ج - فبراس العقول)

من الحديث ما أراده منه البيضاوي وأردناه في تقرير الجواب سابقا فان وجه الرحمة فيه واضح والله أعلم . وأجاب في المحصول عن هذه الشبهة بقوله إن هذا الدليل قائم بعينه في الأدلة العقلية فما هو جواب لهم فيها فهو جواب لنا في القياس الشرعي اه ولو قال . ان هذا الدليل بعينه قائم في الاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص فانه مؤد الى الخلاف أيضا فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا لكان أمس بما نحن فيه والله أعلم (فان قلت) ما وجه اعتبار هذا الدليل معقولا مع ان كبراه قد استدل عليها بالآية الشريفة وقد تقرر أن الدليل العقلي لا بد ان تكون مقدمته عقليتين (قلت) ليس المراد بكونه دليلا معقولا أنه من الأدلة العقلية الصرفة بل المراد أن عدم التعبد بالقياس وابطال كونه حجة معقول المعنى لان فيه من المفاسد وهي كونه يؤدي إلى المنازعة والفشل ما يدل على أن الحكيم الخبير لا يتعبدنا به ولكون وجه الدلالة فيه كذلك لم يجعلوه من أدلة الكتاب كالأيات السابقة . (لا يقال) : انه دليل عقلي والآية لم تذكر دليلا للكبرى وإنما ذكرت للتنبيه والارشاد فقط : ودليل الكبرى في الواقع ان التنازع قبيح في ذاته (لانا نقول) : يبعد هذا أمران (أحدهما) ان هذا الدليل لمن أجاز التعبد به عقلا ومنعه سعا (الثاني) أن شراح المنهاج والامام في المحصول قرروا الدليل كما قرروه بجعل الكبرى هكذا : وكما كان كذلك فهو منهي عنه . وهذه دليلها النقل فقط والله أعلم (الوجه الثاني) من المعقول أنه لو قال الرجل : اعتقت سالما لسواده فقيسوا عليه سائر العبيد السود لم يعتق غيره من السود فمن باب أولى اذا لم يأمر بالقياس . والجواب ان الله إذا أمر بحكم ثم قال فقيسوا عليه فلا نزاع في جواز القياس فظهر الفرق بين الصورتين . والسبب فيه أن حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجاتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وأما حقوق الله فمبنية على المسامحة (فان قلت) مقتضى ماقررت ان هذه الأدلة والشبه إنما هي للقائلين بجواز التعبد بالقياس عقلا ومنعه سمعا مع أن صاحب المنهاج ذكر هذه الأدلة ماعدا الوجه الثاني من المعقول وزاد عليها دليل النظام

الآتي واعتبر الجميع حججا لمنكري القياس مطلقا وقد ذكر من جملة المنكرين له من احواله كالشيعة والنظام فهل يرى أن هذه الوجوه حجج للمنكرين جميعا حتي المحيلين منهم (قلت) الواقع أن هذه الوجوه حجج لمن أجاز التعبد بالقياس عقلا ومنعه سمعا كما قررنا ويدل له أمران (الاول) أن الامام في المحصول قال بعد أن ذكر هذه الحجج مانعه : فهذا كله كلام من لا يمنع القياس عقلا (الامر الثاني) أن هذه الادلة لا تصلح لاثبات الاحالة العقلية لانها ادلة سمعية حتى ماسمونه معقولا كما علمت وجه تقريره . والجواب عن صاحب المنهاج أنه ذكر الاقوال المخالفة جملة واتباعها بذكر الادلة جملة اعتمادا على فهم القاري لتوزيع الادلة على الأقوال . ولما اعتبر الشيعة والنظام فرقة واحدة اكتفي بدليل النظام المثبت للاحوال في زعمه ولم يذكر شبهة الشيعة في احواله مطلقا وسيأتي تفصيل الجميع والله أعلم (فان قلت) ذكرت من ضمن شبه المانعين للتعبد بالقياس سمعا المجوزين له عقلا إجماع العترة . ومثل هذا الاجماع انما يحتاج به الشيعة وقد نسبوا اليهم الاحالة العقلية (قلت) لا مانع من أن يحتاج بهذا الاجماع غير الشيعة من الفرق التي أجازت التعبد به عقلا ومنعته سمعا بل لا مانع من ان يحتاج به وبغيره من الادلة السمعية مثل الشيعة الذين ادعوا احواله عقلا على سبيل انتقوية لانه متى كان محالا عقلا كان ممنوعا سمعا والله أعلم (فان قلت) يمكن تقرير هذه الادلة على وجه يثبت الاحالة العقلية بان يقال : اذا ثبت أن القياس منهي عنه استحالة أن يكون مأمورا به والا لزم أن يكون الشارع آمرا ناهيا لشيء واحد في أن واحد وهو محال عقلا (قلت) لو صح مثل هذا في هذه الادلة لزم استحالة أن يكون كل منهي عنه بالادلة السمعية مأمورا به والمأمور به بالعكس مع أن ذلك لا يقول به عاقل على إطلاقه لانه يتوقف على أن الامر والنهي متعلقان بشيء واحد في آن واحد ويمكن واحد من غير نسخ ولا تخصيص لأحدهما وهما مستويان في الثبوت ليس لأحدهما مرجع على الآخر فاذا تحققت هذه الامور فلا نزاع في أنه تكليف محال لا يجوز بالاجماع . ودون إثباتها في أحد الادلة السابقة خرط اقتاد . وأيضا

لو كانت هذه الأدلة للمحيل عقلا لم يبق للمجيز له عقلا والمانع له سمعا دليل بل يجب أن يتحد القولان . ولا قائل بذلك كما علمت في تقرير المذاهب والله أعلم *

شبه من أحال التعبد بالقياس

قد علمت أن بعض الأصوليين اعتبر هؤلاء الذين أحالوا التعبد بالقياس فرقة واحدة وبعضهم جعلهم فرقا متعددة وعلمت أن السر في ذلك هو اختلاف شبههم وما آخذهم في وجهه الاحالة . ونحن نذكر ما وقفنا عليه من هذه الشبه وندحضها حتى لا يبقى لها أثر إن شاء الله تعالى ونبتدىء بشبهة النظام حامل لواء هذه البدعة وهي تؤدي كما علمت الى إحالته في شريعتنا خاصة فنقول : احتج النظام بأن شريعتنا مدارها على الجميع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس فشريعتنا يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس (أما) الكبرى فوجهها أن مدار القياس على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات فلو تعبدنا به في شريعتنا لزم الجمع بين المتناقضين . وخلاصة هذا الوجه أن مقتضى القياس أن المتماثلين ينبغي أن يتحدا حكما والمختلفين ينبغي أن يختلفا حكما . والحال أني عليها الشريعة تناقض ذلك فإن المتماثلين يقتزمان في الحكم والمختلفين يتفقان في الحكم . وبعبارة أخرى القياس يقتضي أن تكون الأحكام الشرعية معقولة المعنى وأحكام شريعتنا ليست كذلك (وأما) الصغرى فبيانها من حال الشريعة في الواقع ولذا ذكر صوراً من ذلك (الاولى) جعل بعض الآزمنة والآمكنة أشرف من بعض مع استواء الكل في الحقيقة قال تعالى (آيلة القدر خير من ألف شهر) وفضل الكعبة على سائر البقاع (الثانية) شرع لنا قصر الصلاة الرباعية دون الثانية (الثالثة) أسقط الصلاة والصوم عن الحائض ثم أوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة مع أن الصلاة أعظم قدراً من الصوم (الرابعة) جعل الحرية الواحدة القبيحة الشوهاء تحصن والمائة من الجوارى الحسان لا تحصن (الخامسة) حرم النظر الى شعر العجوز الشوهاء مع أنها لا تفن الرجال الشبان ألبتة . وأباح النظر الى محاسن الأمة الحسناء مع أنها تفن الشيخ الهرم (السادسة) قطع سارق القليل دون غاصب

الكثير (السابعة) جلد القاذف بالزنادون القذف بالكفر (الثامنة) قبل في القتل والسكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا أربعة مع أنه دونهما (التاسعة) جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد العفيف (العاشر) أوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة و فرق في العدة بين الموت والطلاق مع أن حال الرحم لا يختلف فيهما (الحادية عشرة) إذا خرج الريح من موضع يكون فرض طهوره موضعاً آخر مع أن غسل ذلك المكان أولى (الثانية عشرة) فرض الغسل من المني مع أن غيره مما يخرج من السيلين أنثن منه (الثالثة عشرة) جعل التراب طهوراً كالماء مع أن التراب لا ينظف بل يزيد في تشويه الوجه (الرابعة عشرة) سوى بين القتل عمداً والقتل خطأ في وجوب الضمان (الخامسة عشرة) سوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار مع الاختلاف (السادسة عشرة) سوى بين الردة والزنا في إيجاب القتل * هذا ما وقفت عليه من الصور التي ذكرها النظام . وما ينبغي أن يتنبه له أن جميع هذه الصور ما عدا الصور الأربعة الأخيرة من التفريق بين التماثلات . وأما الأربعة الأخيرة فمن الجمع بين المختلفات * هذا ويمكن أن تقرر شبهة النظام بطرق أخرى (منها) أن يقال أن القياس مداره على الجمع بين التماثلات والتفريق بين المختلفات وكل ما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع به في شريعتنا فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الشارع به في شريعتنا (ومنها) أن يقال: لو تعبدنا الشارع بالقياس في شريعتنا لما جمع فيها بين المختلفات و فرق بين التماثلات لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت تقيضه وهو المطلوب (ومنها) الشارع جمع بين المختلفات و فرق بين التماثلات وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا بالقياس فالشارع يستحيل أن يتعبدنا بالقياس . ولا يخفى عليك وجه المقدمات المركب منها هذه الأقيسة (والجواب) أن ما ادعاه النظام من أن مدار الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين التماثلات إن كان مراده أن كل الشريعة كذلك بان تكون جميع الأحكام الشرعية غير معقولة المعنى فالصغرى ممنوعة منعاً ظاهراً فإن ما ذكره من الصور على تسليم أنها غير معقولة المعنى نادرة بالنسبة لباقي الأحكام الشرعية . وإن كان مراده أن

بعض الأحكام غير معقولة المعنى كالصور التي ذكرها قال الكبرى ممنوعة لأننا لا ندعي أن الشارع تعبدنا بالقياس في شريعتنا مطلقاً بل إذا عرف المعنى وفهمنا ما شرع الحكم لأجله وذلك في الشريعة أكثر من أن يحصر لا ينكره إلا معاند أو زنديق (فإن قلت) قد أشرت في جوابك إلى أن هذه الصور التي أوردتها النظام يمكن أن يكون فيها معنى للمشروعية فهل تستطيع أن تبين ذلك مع التوفيق بينه وبين ما ادعاه النظام من أنها صور متخالفة مع اتحاد الحكم ومماثلة مع اختلاف الحكم (قلت) نعم وقبل أن نبين سر المشروعية في هذه الصور نوضح معنى المماثل والتخالف فنقول: أصل معنى المماثلين ما اتحد في الحقيقة واختلفا في العوارض . ومعنى المتخالفين ما اختلفا في الحقيقة . وليس مراد النظام بالمماثلين والمتخالفين ما ذكرناه بل أراد بالمماثلين ما اشتركا في وصف يصح أن يكون مناط الحكم وبالمتخالفين غير ذلك . إذا علمت ذلك فاعلم أن الصور التي حكم النظام بأنها مماثلة أو متخالفة يجوز أن يكون ما ظنه فيها جاءها ليس هو الجامع المقتضى للحكم أو وجد له في الصورة الأخرى معارض وإن يكون ما ظنه فارقاً بين المتخالفين ليس بخارق مؤثر في عدم الحكم . ومن نظر في الشريعة الإسلامية وقلبه مغم بالآيمان والاخلاص ظهر له من الأسرار بقدر ما أفاض الله عليه من التوجه والقبول فيزداد اطمئناناً وإيماناً بالحكيم الخبير بخلاف من نظر فيها بعين العناد والزندقة فإنه يزداد ما على قلبه من الانطماس ويكون بصره وبصيرته دائماً في انعكاس . وها نحن نبين ما في هذه الصور من الأسرار والمعاني المقتضية لشرع أحكامها بحسب ما وصلنا إليه من انفسنا في البعض وتقلناه عن غيرنا في البعض الآخر فنقول : أما تفضيل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع استواء الكل في الحقيقة فلو جود المقتضى لذلك في البعض دون البعض الآخر : إذ ليس المعنى المقتضى للتفضيل هو حقيقة الزمان والمكان بل هو ما وقع ويقع في تلك الأزمنة والأمكنة من الأمور الجليلة التي لم توجد في غيرها - فمثلاً - ليلة القدر نزل فيها القرآن الكريم وجعلت ميعاداً لنزول الملائكة والروح فيها بأذن ربهم تحمل ما تفضل الله به على الخلائق من النعم والرحمات فكانت العبادة فيها

أفضل حتى يكون حظ العبد فيها أوفر . وبوم عرفة اختص بأن يقف فيه الجرم الغفير من الخلائق متجردين ملينين مقبلين ، ومكة فضلت لأن فيها البيت الحرام والمشاعر العظام . والمدينة لأنها التي هاجر إليها سيد الخلق وأهلها أول من بايعه ونصره وفي النهاية ضمت جسده الشريف . وبيت المقدس لأن فيها المسجد الأقصى الذي هو أول القبلتين ومجمع الأنبياء والمساكن الذي أسرى بالنبي ﷺ إليه وعرج منه إلى الملاء الأعلى . (وأما) قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية فلقيام الفارق بينها إذ ليس المعنى المقضي للقصر مجرد كونها صلاة بل هذه الرخصة إنما شرعت تخفيفا على المسافر والمحتاج للتخفيف إنما هو العدد الكثير المانع للمسافر من قضاء مصالحه كالرباعية دون العدد القليل كالثنائية . علي أنها لو قصرت لعادت إلى ركة وذلك ليس له نظير في أصل مشروعية الصلاة (وأما) مشروعية قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة فليست العلة في ذلك زيادة العناية بالصوم حتى تكون الصلاة لكونها أفضل أولى من هذه العناية بل السر في ذلك أن الصلاة لتكررها تحصل في مشروعية قضائها مشقة شديدة بخلاف الصوم لعدم تكرره فرخص في الصلاة للخرج وبقي الصوم على الأصل (وأما) اعتبار الشارع الاحصان بالحرمة الواحدة ولو كانت قيحة شوها دون المائة من الأماء الحسان وتحريم النظر أيضا إلى الحرمة العجوز الشوها دون الأمة الحسناء فليس السر في ذلك التبجح والحسن في جزئيات النساء . بل السر في جعل الاحصان وتحريم النظر خاصا بالحرائر دون الأماء أن المقصد من الأماء الخدمة وهي تستوجب التعرض للنظر وتكون الأمة معها مبتذلة لا يميل إليها بحسب الشأن إلا من كانت نفسه تميل إلى البهائم . وليس المقصد منهن الزوج والنكاح لما يترتب عليه من استرقاق الولد وقطع الصلة بينه وبين أبيه ولهذا لم يجز الزوج بأمة الغير إلا في حال الضرورة القصوى . من أجل ذلك أباح الشارع النظر اليهن ولم يعتد بنكاحهن في الاحصان . بخلاف الحرائر فانهن معدات للزوج بهن ولنكاحهن وهن المقصودات للنسل والتربية إذ لا يترتب علي نكاحهن

استرقاق الاولاد فكان ذلك داعياً إلى صونهم عن الاجانب وعن التعرض للنظر اليهن دفعا للفتنة ومحافظة على الانساب. وكان نكاحهن هو المعتد به المعتبر في الاحصان. ثم إن الشارع إنما اعتبر في شرعه ربط الاحكام بالجنس وبحسب الشأن ولم يعتبر آحاد الصور ضبطاً للامور وعدم تشيت الاحكام وذلك منتهى الحكمة (وأما) قطع سارق القليل دون غاصب الكثير فلقيام الفرق الواضح اذ ليس السر في القطع هو مجرد أخذ مال الغير من غير حق بل السرفيه انه أخذه خفية من حرز مثله أى في وقت ليس للمال حارس ولا مدافع فاقتضت حكمة الله البالغة شرع حد القطع ليكون زاجراً وقائماً مقام صاحب المال وشرطة الامام في حراسته ولا شك أن هذا المعنى غير موجود في الغصب لانه يقع جهرة أمام صاحب المال وحراس الامام فيمكن التحرز عنه في العادة (وأما) جلد القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر مع أنه أعظم منه وقبول شاهدين في القتل والكفر دون الزنا مع أنهما أعظم منه فلقيام الفارق بينهما اذ ليس السر في حد القذف كونه رماء بأمر محرم شرعاً حتي يكون القذف بالكفر واقتل أولى بهذا الحد بل المعنى في اختصاص الرمي بالزنا بهذا الحد أن الزنا قبيح تستقبحه النفوس بطبعها ويأحق الشخص بسببه من العار والشنار بمقتضى العادة مالا يلحقه بالقتل والكفر ولستر هذا القبيح بقدر الامكان احتاط الشارع في إثباته على الشخص لأجل أن يحد باشتراط أربعة شهود دون الكفر والقتل. (وأما) إيجاب العدة على الصبية المتوفى عنها زوجها فلان الحكمة في شرع العدة ليست قاصرة على التيقن من براءة الرحم بل لأن المتوفى عنها زوجها يحصل لها ولاهلها من التفجع على موته مالا يتناسب مع معالم الافراح بتزوجها بغيره عقب موته. ومن نظر في العادات المضطردة بين الناس وجد أن في زواج البنت بعد وفاة زوجها حتي بعد انتهاء العدة بقليل من الصعوبة على أهل الزوج الاول مالا ينكره الا مثل النظام على أنه لو استثنت الصغيرة من وجوب العدة لوقع من الاضطراب في ضبط الصغير بما يجوز معه أن تزوج البنت باعتقاد أنها صغيرة مع أن زوجها مشغول فيحصل اختلاط

اختلاط الانساب . فطرذا للباب واحتياطا للمحافظة علي الانساب وجبت العدة حتي على المتيقن براءة رحها . (وأما) تفرقه بين عدة الموت والطلاق فلتقيام الفرق لان صاحب النسب في حال الموت غير موجود فاحتيط له بخلاف المطلق (وأما) قوله إنه سوى بين الماء والتراب في التطهير فلا نسلم أن الشارع سوى بينهما في ذلك وإنما جعل التراب بدلا عن الماء عند فقد الماء وحينئذ نحتاج الى بيان الحكمة في مشروعية البديل عند فقد الماء وإلى بيان الحكمة في كون هذا البديل هو خصوص التراب فنقول: الحكمة في مشروعية البديل كما يؤخذ من البرهان ادامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة فان الاسفار كثيرة الوقوع في اطوار الناس واعواز الماء فيها ليس نادرا فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لمرنت نفسه علي إقامة الصلاة من غير طهارة «والنفس ما عودتها تتعود» وقد يفضي ذلك الى ركون النفس الى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف . والحكمة في كون هذا البديل هو خصوص التراب عدة امور (الاول) أنه عام ومتيسر الحصول لجميع الناس كالماء (الثاني) انه العصر الثاني الذي ضم الي الماء في تكوين اصل البشر (الثالث) ما فيه من الخواص التي تجعله متعينا في مقاومة امراض مخصوصة كالحققة الاطباء الاسلاميون في تعيينه في التطهير من النجاسة السكلية وغير ذلك من الاسرار التي لا يعلمها الا مودعها وهو العليم الخبير . (واما) جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد فليس المعنى فيه هو العفة حتى يكون قاذف العبد العفيف احق بهذا الحد بل المعنى الذي اقتضى حد القذف ما علمت من ان الزنا مستقبح جدا في العادات وان العار الذي يلحق فاعله لا يستطيع ان ييؤء بحمله من كان عنده شيء من الشتم فلو ترك الناس يقذف بعضهم بعضا بهذا الامر المستقبح لادى ذلك الى التقاتل والتهاارج وغير ذلك من المفاسد * ثم لما كان الحر من حيث هو حر اشرف من العبد من حيث هو عبد اختص بهذه المزية دون العبد الذي هو نازل القدر ومنزل في العادات منزلة البهائم . وقد علمت فيما سبق ان شرع الاحكام انما يلاحظ فيه الجنس ولا ينظر فيه الى الافراد الشاذة فلا يضر وجود حر فاجر لا يستحق المحافظة على عرضه

(٢١ - ج - نبراس العقول)

(واما) خروج الريح من موضع ويكون موضع ظهوره موضعاً آخر فنقول في حكمته لم يجب غسل موضع خروجه لانه لا فائدة في غسله لان الريح لا يصحبه من النجاسة الا النتن وهو لا جوهر له ولا جرم يستقدر فلم ينجس موضع خروجه ولو وجب غسله لوجب غسل كل الثياب ايضاً كلما خرج وفي ذلك مشقة عظيمة (واما) غسل اعضاء الوضوء بخروجه فلانه حدث من الاحداث التي توجب غسل هذه الاعضاء وفي اختصاصها بالغسل لهذه الاحداث حكم مخصوصة ستعرض لبعضها في مسالك المناسبة ان شاء الله تعالى (واما) فرض الغسل من المني فليس الداعي اليه هو النتن حتى يقال انه يخرج من السيلين ما هو انتن منه بل لأن المني يخرج من الجسد وقد قيل إن الجسم يحصل له عقب خروجه ارتقاء والماء يشده على ان خروج المني هو الركن المهم في الجماع فالحكمة في وجوب الغسل منها واحدة . (واما) باقي ما ذكره فهو واضح لا يحتاج الى بيان فان اتحاد العقوبة واختلاف أشخاص الذنوب ليس من مستبعدات العقول . فان السجين واحد ويدخله السارق والقاتل وغيرها والله أعلم بأسرار شرعه الحقيقية والعقول انما تصل الى شيء من ذلك بحسب استعدادها . ولا اعتقد ان عقلاً يقف على عشر معشار اسرار شريعة وضعت لجميع الخلائق من مبعث خاتم الانبياء والرسل إلى أن تقوم الساعة والله أعلم *

(فان قلت) أراك ذكرت الصور التي أوردتها النظام على قسمين قسم جمع الشارع فيه بين المختلفات وقسم فرق فيه بين المتماثلات مع أن الاسنوى جعلها في شرح المهاج ثلاثة اقسام فزاد على ما ذكرت انه أثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها فهل هناك مخالفة ؟ وهل الثالث الذي زاده الاسنوى مغايراً للأولين ! (قلت) إن أكثر الاصوليين ذكروا هذه الصور كما ذكرت والواقع أن القسمين الاولين اللذين ذكرتهما يصدق عليهما أنه لا مجال للعقل فيهما فيلزم من تحقق القسمين الاولين تحقق الثالث فان لم يتصور افراد الثالث عن الاولين أيضاً كان ما ذكره من عطف اللازم المساوي على الملزوم لزيادة التوضيح

وإن تصور انفراده عنها بحيث يكون هناك حكم غير معقول المعنى من غير جمع أو تفريق كان ما ذكره من عطف العام على الخاص . وانظر على هذا هل من الصور التي ذكرناها يصدق عليها الثالث دون الأولين ؟ وقد يتوهم أن مثل صورة الامة الحسنة والعجوز الشوها لا يصدق عليها أنه فرق فيها بين المتماثلات لأنها ليسا بمتماثلين ولكن بالتأمل نجد أنها متماثلان والله أعلم بالصواب * (فان قلت) إن دليل النظام لو سلم لا يثبت الا حالة العقلية التي هي مدعاه لأن دليل إحدى مقدمتيه عقلية (قلت) هذا اشتباه عجيب فانه لم يستدل على المقدمتين بقول الله تعالى أو بقول الرسول ﷺ أو بالاجماع غاية الامر أنه لما كانت دعواه أن القياس محال في شريعتنا التي شرعها الله تعالى بحالة تتنافى مع مقتضى القياس في زعمه كان لا بد له من الاستدلال بحال تلك الشريعة فذكر الاحكام التي ليست معقولة المعنى لذلك فخلاصة دليله ودعواه أن شريعتنا التي مدارها يناقض مدار القياس محال أن يتعبدنا الله فيها به . نعم دليله لا يثبت الاحالة مطلقاً لجواز أن يشرع الله سبحانه وتعالى أحكاماً لا تتنافى مع مشروعية القياس والله أعلم *

﴿ الشبهة الثانية وهي للمحيل مطلقاً ﴾

وتقريرها أن يقال : القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وكل ما كان كذلك فمحال أن نتعبد به فالقياس محال أن نتعبد به (أما) الصغرى فمسئلة لأن النزاع إنما هو في القياس الظني كما علمت (وأما) الكبرى فدليها أن ما لا يؤمن فيه الخطأ يمنع العقل من سلوكه وكل ما يمنع العقل من سلوكه فالتعبد به محال فما لا يؤمن فيه الخطأ فالتعبد به محال . والجواب . منع صغرى دليل الكبرى فان ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل يرجح تركه فقط والمدعى احواله بمعنى إيجاب العقل تقيده ولا يقال ما ترجح تركه عقلاً يمتنع التعبد به شرعاً لأن ذلك مبني على التحسين والتقبيح العقليين . على أن ترجيح العقل لتركه إنما يكون اذا لم يغلب على الظن فيه الصواب والا ترجح فعله على تركه فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية وإلا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخرية اذ ما من سبب الا ويمجرى فيه ذلك

ويجوز تخلف الأثر عنه فإن المزارع لا يزرع وهو متيقن أن يأخذ الربيع والتاجر لا يسافر وهو جازم بالربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بأنه يتعلم ويشمر علمه الثمرة المطلوبة له بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وإن أمكن الخطأ تحصيل المصالح لا تحصل إلا به علي مالا يخفى على من تتبع موارد الشرع . ولو صح ما قالوه لبطل العمل بالدلالات الظنية للكتاب والسنة فإن من رام الجزم في التكليف عطل أكثرها ولا يخفى أن ذلك هو الخرق بعينه والله أعلم *

﴿ الشبهة الثالثة وهي أيضا للمحيلين مطلقا ﴾

وتقريرها أن يقال : القياس يفيد الظن وكل ما أفاد الظن يستحيل أن يتعبدنا الله به فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الله به (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فقد اختلفوا في توجيهها فمنهم من قال إن الشارع أمرنا بمخالفة الظن فيستحيل عقلا أن يتعبدنا بما يفيد أما أنه أمر بمخالفة الظن ففي مثل شهادة الواحد فإنه أمرنا بعدم الحكم بشهادته وإن ظننا ظنا قويا صدقه لكونه معروفا بالتقوى والصدق في أقواله والقرائن الخارجية دلت على صدقه وكذلك في شهادة العبد وفيما إذا اشتهت رضية بعشر أجنبيات فإنه قد نهانا عن الزوج بواحدة منهن مع أن ظن كون من أردنا تزوجها منهن أجنبية أقوى من ظن أنها الرضية . فلم يجوز اتباع الظن في هذه الصور . (وأما) أن من أمر بمخالفة الظن يستحيل أن يتعبدنا بما يفيد فلا أنه يلزم على ذلك التناقض وهو واضح (ومنهم) من قال في توجيهها إن الظن ضد العلم وضد العلم هو الجهل والجهل قبيح لعينه فيستحيل أن نتعبد بما يفيد (ومنهم) من قال إن حمل الخلق على ملتطم الظنون وحجزهم على درك اليقين ترك استصلاحهم والاستصلاح في الدين محتوم . وهذان التوجيهان ذكرهما امام الحرمين في البرهان (والجواب) أما عن الوجه الأول فلا نسلم أنه أمر بمخالفة الظن بل أمر بمتابعته كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب والسنة وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة في الزنا ورجلين خاصة في العقوبات ورجل وامرأتين في الماليات ورجل في هلال رمضان . وكذا في اعتبار القيم

وأخبار النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن * وما ذكره من الصور إنما أمرنا فيها بمخالفة الظن لما نعلم خاص وتحقيقه : ان مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا ومالا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوي وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فنيط بمطان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكره تقضا لمجرد الحكمة الذي يسمي كسرا وهو لا يضر كما يأتي كذا في العضد (وأما) التوجيهان الباقيان اللذان ذكرهما امام الحرمين في البرهان فقد أجاب عنهما رضي الله عنه فيه وهما أنا ذكر عبارته بالحرف لان في لفظها ومعناها وتنسيقها فوائد جمة . ولأنها أقوى برهان على علو كعبه في البلاغة والبيان فضلا عن العلوم العقلية والنقلية التي اشتهر بأنه فارس ميدانها وامام أئمتها . قال رحمه الله جوابا عن الوجه الاول : إنه مبني على التحسين والتقييح العقلين . وقد صدرنا هذا المجموع بالرد على القائلين بذلك بما فيه مقنع . ثم لو قدرنا تسليم ذلك جدلا فهذا باطل من أوجه (منها) أن الغفلة والغشية والبهيمية أضداد منافية للعلوم وهي من خلق الله تعالى ومن رأى هؤلاء أن الله لا يخلق قبيحا . ثم ما ذكره جحد للشرعية فإن من أنكر ربط الاقضية والحكمات بالشهادات المسندة الى بحث قريب وسير يسير لا يطلع على الباطن من أحوال الشهود فقد أنكر قاعدة من الشرع عظيمة لا يبرء بمجرد ما من وقر الاسلام في صدره . وكذلك قول المفتين مظنون عند المستفتين والتعويل على قول الثقات في احكام المعاملات وتصديق الاثبات في أمن السبل والطرق لا ينكره عاقل . فاذا عرضت الاشكالات وتعارضت الاحتمالات فالرجوع الى غالب الظن في كل فن دأب ذوى البصائر وهو من ثمرات العقول فكيف يعد من مستقبحاتها . ومعظم وجوه الرأي والنظر في العواقب ظنون . ومتى لم يتبع صاحبه أرشدها لزم أن يفعل ما يتفق وهو الخرق بعينه . نعم الاكتفاء بالظن مع القدرة على تلج الصدر وطمانينة النفس قد يعد قصورا أو تقصيرا . وخصوصا لما يبدو في مواضع اقيستنا مسالك في اليقين ينتحونها وإنما يغفون رد جنس الظنون حيث

لا يرجعون الي يقين . والنظر يضاد العلم وهو واجب والشك المتقدم على الظن عند ابي هاشم حسن وهو الداعية الجالبة لافتتاح النظر . فهذا اوجه الرد على من قبح الخوض فيه لكونه تقيض العلم (واما) من قال في حمل الخلق على ملتطم الظنون وحجزهم على درك اليقين ترك استصلاحهم والاستصلاح في الدين محتوم فهذا مبني على التحسين والتقييح وقد ظهر بطلان مذهبهم فيها . ثم ما ذكره باطل بقواعد العقائد فانها منوطة بدقائق النظر ولا يتوصل الى دركها الا الاكياس من طبقات الناس . ثم انقسام طباق الخلق يوجب ازورار طرقهم في وجوه النظر ومجاري احوالهم وذلك اصدق الشواهد والمحن وهو سبب افتراق الفرق ثم معظم الخليفة لا ييغون الحقيقة بل يرجعون الي التقليد . ولو حمل الله الخلق على الحق المبين بآية تظل لها الرقاب خاشعة لا وشك ان لا يفرقوا . ولا يغي مما الزمنهم قول القائل مسالك العقول عديدة والبراهين موجودة والشواهد مشهودة وطرق الصواب معدودة فان كل ناظر يزعم ان مسلكه الحق وقوله الصدق . ثم انما كان يستقيم ما ذكره لودعونا الي يقين وزيفوا بسببه طرق الظنون . فاما وهم بعد رد القياس لا يرجعون الي يقين ومعتل في الدين حصين وغايتهم التعطيل والتبطل والانسلال عن ربة التكليف والانحلال عن ربط التصريف وترك الناس سدى يروج بعضهم في بعض على موعد وخبر وقول مزخرف وامام منتظر فلا يدعو الى الخروج من محاسن الشريعة الي هذه المسالك الا هازي بنفسه مستهين بدينه امرجه الله تعالى *

الشبهة الرابعة وهي ايضا للمجيبين له (١) مطلقا

وتقريرها أن يقال : القياس يفضي الى الاختلاف وكل ما يفضي الى الاختلاف مردود فالقياس مردود (اما) الصغرى فواضحة لاختلاف الانظار والقرائح (واما) الكبرى فلقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ووجه الاستدلال بها ان كلمة (لو) بحسب اللغة لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول فيكون مفاد

(١) هذه الشبهة للشيعه كما في الامدى ايمنه

الآية ان عدم الاختلاف لكونه من عند الله فتقتضي ان ما يكون من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فينعكس بعكس القبيض الموافق الى أن ما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فاذا ضمت هذه المقدمة الى صغرى مسلمة هكذا . حكم القياس يوجد فيه اختلاف وكل ما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله ثبت أن حكم القياس لا يكون من عند الله . ثم اذا ضمت هذه النتيجة الى مقدمة كبرى مسلمة أيضا وهي مالا يكون من عند الله فهو مردود ثبت أن حكم القياس مردود (والجواب) أن المراد بالاختلاف المنفي في الآية هو التناقض في القرآن الكريم والاضطراب في نظمه المحل بالبلاغة التي لاجلها وقع التحدى والالزام بان القرآن من عند الله . وليس المراد بالاختلاف فيها الاختلاف في الاحكام الشرعية لأنه واقع قطعاً ولا يمكن انكاره سواء كان القياس حجة أم لا فان دلالات الكتاب والسنة أكثرها ظني ويلزم ذلك وقوع الاختلاف في فهمها والله أعلم (فان قلت) ان هذا الدليل ليس عقلياً لان الكبرى منه دليلها قولي وهو الآية (قلت) المقصود منها افادة أن الله أخبر بأن ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله فيستحيل أن يتعدنا بالقياس المفضى الى ذلك والا لزم الكذب في خبره وهو محال والله أعلم .

الشبهة الخامسة وهي أيضا للمحيلين له مطلقاً

وتقريرها أن يقال : القياس يفضى الى التناقض الباطل وكل ما يفضى الى التناقض الباطل باطل فالقياس باطل (أما) الكبرى فواضحة (وأما) الصغرى فوجهها أنه يجوز أن تعارض علتان تقتضي كل واحدة منهما حكماً يناقض الحكم الآخر . فاذا كانت القياس حجة وعملنا بمقتضاها وجب اعتبار هاتين علتين واثبات حكمها والعمل بهما معا . حينئذ يلزم العمل بالمتناقضين (فان قيل) هذا يظهر اذا كان الاختلاف في الحكمين الناشئين عن علتين في طرفي النفي والاثبات بان كان مقتضى احدي علتين الوجوب ومقتضى الثانية غير الوجوب . (أما) اذا كان الاختلاف في مثل الوجوب والنسب فلا يلزم العمل بالمتناقضين لان

الواجب والمندوب ليسا بتقيضين (قلت) يلزم ذلك لان كل واحد من الوجوب والتدب يستلزم تقيض الآخر فالوجوب يستلزم غير التدب والتدب يستلزم غير الوجوب (والجواب) أن هذا للفرض وهو اجتماع العلتين إما أن يحصل لقائس واحد أو لمتعدد فإن كان القائس واحدا وجب عليه في هذه الحالة أن يسلك طريق الترجيح بالمرجحات المعلومة في موضعها فإن ظهر له ترجيح احدي العلتين عمل بمقتضاها فقط وإن لم يظهر له مرجح لاحدهما فقد اختلف الفقهاء القائلون بحجية القياس فمنهم من قال يتوقف فلا يعمل بهما ومنهم من قال يتخير في العمل بايهما شاء . وعلي أي حال لم يلزمه العمل بهما معا حتى يلزم العمل بالتناقضين وما مثل هذه الحالة الا كمثل ما لو تعارض عند المجتهد الواحد دليلان من الكتاب أو السنة كل منهما يقتضي حكما يخالف الآخر فإن الواجب عليه أن يسلك سبيل الترجيح كما في حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » وحديث « احتجم النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم » فإن الشافعي رضي الله عنه رجح العمل بالثاني واعتبر الاول منسوخا كما وضحه الامام النووي في المجموع ولا أظن أن أحدا ينازع في ذلك - وإن تعدد القائس فعدم العمل بالتناقضين واضح اذ كل منهما يعمل بقياسه فقط فلم يتحد متعلقاهما حتى يتحقق التناقض . وما مثل هذه الحالة إلا كمثل ما لو تعارضت الأدلة النقلية فيرجح كل مجتهد ما يراه واجبا فيعمل به كما في حديثي طلق وبسرة فإن الاول دل على عدم تقض الوضوء بمس الذكر (والثاني) دل على النقض فرجح الشافعي حديث بسرة وحكم بنقض الوضوء بالمس . ورجح أبو حنيفة حديث طلق فحكم بعدم النقض . وإن أردت الوقوف على ما يتعلق بهذين الحديثين وكيفية ترجيح بينهما عليك بالمجموع شرح المذهب للنووي فإن فيه من أمثال هذا الموضوع كثيرا ولم أقف على مؤلف مثله في الفقه الاسلامي علي ما علمت والله أعلم .

هذه أهم الشبه التي استند اليها القائلون بأحالة التعبد بالقياس وهي تدور على أن القياس مظنون فلا يؤمن فيه الخطأ ويستلزم وقوع الخلاف والتناقض . وقد علمت

علمت أن هذه الأمور لا تقتضي ترجيح عدم التعبد فضلا عن الإحالة لأن الأمور الثلاثة الأولى لا يختص بها القياس بل تتحقق في أدلة الكتاب والسنة (وأما) الأخير فممنوع كل توضيح قريبا والله أعلم *

تتمة في مسائل تتعلق بهذا الفصل

(الأولى) هل التنصيص على العلة أمر بالقياس أم لا ؟ اعلم أن الأصوليين قد جرت عادتهم بذكر هذه المسألة بعد بيان حجية القياس . وينبغي لنا أن نبين قبل ذكر الخلاف فيها أدلة كل فريق ثلاثة أمور - الأول - تحرير النزاع فيها - والثاني - فائدته - والثالث - وجه ذكرها في هذا الباب (أما) محل النزاع فهو أن الشارع إذا نص على علة حكم هل يكون ذلك منه إذا بقياس ما وجدت فيه هذه العلة على محل هذا الحكم الخاص واعلاما بحجته فيه فقط ولولم يرد من الشارع التعبد بالقياس مطلقا أو لا يكون (وأما) فائدة هذا النزاع فلعلمها أن من منع القياس لا يخالف في هذا كذا في الشريفة . وهذا إنما يظهر إذا كان المانع للتعبد بالقياس مطلقا يقول بان التنصيص اذن بالقياس . (أما) من قال بالامرين فلا فائدة له في هذا الا ضم دليل على حجية هذا القياس الخاص الى الدليل العام . ومن قال بالأول فقط فلا فائدة له في هذا الا أنه لم يعتبر التنصيص دليلا آخر على حجية هذا القياس الخاص منفيما الى الدليل العام . (وأما) وجه ذكر هذه المسألة في هذا الباب فلان حاصها يرجع الى صحة دليل آخر على حجية قياس خاص أو عدم صحته . فمن قل أن التنصيص على العلة ليس إذا بالقياس لم يعتبر هذا دليلا على التعبد بالقياس الخاص ومن قال أنه اذن به اعتبره دليلا والله أعلم * ثم إن حاصل النزاع على ثلاثة أقوال (الأول) إن التنصيص على العلة لا يفيد الأمر بالقياس مطلقا سواء كان في جانب الفعل أو الترك . قال ابن السبكي : واليه ذهب المحققون كالأستاذ والغزالي والامام وأتباعه ومنهم المصنف (يعني البيضاوي في المنهاج) وجماعة من أهل الظاهر وجماعة من المعتزلة واختاره الأمدى ومن تبعه * واحتجوا بأن الشارع إذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن تكون علة الحرمة هي الاسكار مطلقا (٢٢ - ج - فبراس العقول)

المتحقق في الخمر وغيره كالنبيذ . ويحتمل أن تكون هي إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبرا لجواز أن يكون إسكارها يترتب عليه مفسدة دون إسكار غيرها كالنبيذ . وإذا احتل الامر ان فلا يتعدى الحكم إلى غير المنصوص عليه إلا إذا ورد التعبد بالقياس . وإذا ثبت هذا في جانب الترك ثبت في جانب الفعل من باب أولى فيكون التنقيص بمجرد اذنا بالقياس * هذا حاصل ما ذكره دليلا للمذهب المختار وقبل الكلام عليه نرده إلى قياس منطقي لتعريف مواضع الاعتراض عليه فقول: يمكن أن يركب قياسا استثنائيا هكذا: لو كان التنقيص على العلة - كما لو قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة - اذنا بالقياس لم يكن نصه على ذلك محتملا لأن تكون العلة هي المطلق أو المقيّد بمحل المنصوص على حكمه - لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت تنقيضه وهو المطلوب (أما) الكبرى فوجهها أنه إذا كان التنقيص على العلة اذنا بالقياس لا يمكن احتمال التقييد لانه مانع من القياس بل يتعين أن تكون العلة هي المطلق المتحقق في غير المنصوص على حكمه فيمكن قياسه على المنصوص (وأما) الصغرى فواضحة . واعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات (الاول) أن هذا الدليل قائم حتى مع ورود التعبد بالقياس فلو صح لاقتضى امتناع القياس مطلقا . وأجاب ابن السبكي بأنه إذا ورد التعبد بالقياس كان ذلك قرينة على ترجيح أحد الاحتمالين أى وعدم اعتبار الاحتمال الآخر فلا يجرى الدليل في هذه الحالة (الثاني) أن هذا الدليل أيضا جار في العقليات فتقول : ان هذه الحركة إنما اقتضت المتحركة لقيامها بهذا المحل . فالحركة القائمة لا بهذا المحل لا تكون علة للمتحركة فلو صح هذا الدليل لاقتضى عدم التعدية في العقليات مع أنه لا يعقل أن تكون الحركة مثلا علة للمتحركة في محل دون آخر (والجواب) أن العلة العقلية مدركة بالعقل فيمكن تحقق تعديتها من عدمه بخلاف العلة الشرعية (الثالث) ان هذا آخر الدليل جار أيضا في مثل ما لو قال الاب لابنه لا تأكل هذه الحشيشة فانها سم . فلو صح لاقتضى عدم منعه عن جميع المسمومات مع أن العرف قاض بأن مثل هذا الكلام يقتضي منعه من جميع المسمومات والجواب أن العرف

أسقط اعتبار خصوصية المحل بخلاف ما نحن فيه (ولا يقال) : إذا ثبت ذلك عرفاً ثبت مثله في الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم «مارأه للمسلمون حسناً فهو عند الله حسن» فيقتضي اسقاط اعتبار التقييد بالمحل في الشرعيات أيضاً (لأننا نقول) محل هذا فيما ثبت عرفاً كما في مثال الحشيشة السابق بخلاف نصوص الشارع . (واعلم) أن هذه الاعتراضات الثلاثة بهذا التقرير السابق من قبيل النقض الاجمالي للدليل والله أعلم *

(الاعتراض الرابع) وهو وارد على دليل الكبرى وحاصله : أن الغالب على الظن أن العلة هي المطلق كالاسكار في المثال المذكور لأنه مناسب للتحريم . أو أن الغالب في العلل تعديتها وعدم تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء . وإذا كان كذلك كان احتمال التقييد كاعدم فلا يمنع من القياس : (والجواب) أن النزاع في أن التنصيب على العلة بمجردده هل هو إذن بالقياس أولاً وهو المأخوذ مقدماً في الملازمة . وما ذكرتم يقتضي أن يضم إليه أن العلة مناسبة أو أن الغالب عدم التقييد . فالملازمة باعتبار أصل النزاع صحيحة * هذا ما يستفاد من المنهاج وشراحه وفيه نظر فإن المعقول والظاهر من كلام الأصوليين أن النزاع في أن التنصيب على العلة هل هو إذن بالقياس حتى لو لم يرد التعبد به أفاد الاذن بهذا القياس الخاص أو ليس كذلك بل لا بد في القياس من أمر خاص به . وما ذكر من أن الغالب على الظن كون العلة هي المطلق لمناسبتها للحكم أو أن الغالب عدم التقييد فهو عبارة عن وجه اقتضاء التنصيب على العلة الأمر بالقياس . ولا ينافي أن التنصيب بمجردده أي من غير أن يرد التعبد بالقياس يفيد الأمر به * قال الاسنوى ويحتمل أن يريد (يعني البيضاوى بما ذكره جواباً من قوله قلنا بالتنصيب وحده لا يفيد) ما ذكره الامام في المحصول وهو ان مجرد التنصيب على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس اهـ (فان قلت) إن حاصل هذا الجواب على ما قاله الامام هو عين محل النزاع كما علمت (قلت) يمكن أن يقرر

على وجه صحيح بحيث لا يرد عليه شيء ، ويظهر بهذا ذلك أنه يتعين فهم عبارة
 البياض على وجهه دون حاشيته الشراح فيقال . إن معنى ما ذكره في الحصول أنه
 إذا قلتم أن الغالب على الظن عدم التقييد بالمحل حصل الظن بأن حكم الفرع مثل
 حكم الأصل . فلتحترزوا عن الضرر للظنون من العقاب على مخالفة حكم الله يجب
 علينا إلحاق الفرع بالأصل في هذا الحكم . وهذا هو الدليل السابق على التعبد
 بالقياس فلم يكن التنصيص وحده من غير الدليل الدال على التعبد بالقياس مفيداً
 للأمر به (فإن قلت) إن هذا هو الدليل العقلي الذي قرره الإمام الحجة بالقياس
 وهو بمجرد لا يكفي لإثبات التعبد بالقياس شرعاً ما لم يكن هناك نص من كتاب
 أو سنة أو إجماع كما سبق في الكلام على الدليل المعقول الذي أقامه الجمهور على
 الحجية . ولو فرضنا أنه يكفي في التعبد لا يكون للخلاف فائدة لأن التنصيص
 على العلة يلازمه هذا الدليل ولا ينفك عنه فكان الفريقين متفقان على أن التنصيص
 على العلة يفيد الأمر بالقياس وإن لم يرد نص من الشارع أو يوجد إجماع يفيد
 الأمر به (قلت) إذا كان التنصيص على العلة لا يفيد الأمر بالقياس إلا بملاحظة
 هذا الدليل لم يكن للتنصيص دخل في الأمر بالقياس لأن هذا الدليل قائم في العلة
 المستنبطة أيضاً فلزم من قال أن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس أن يقول
 بالقياس مطلقاً في المنصوصة والمستنبطة إذا كان مثل هذا الدليل كافياً عنده
 في التعبد وهذه فائدة جلية في الزام مثل النظام القول بالقياس بالمدرك الذي
 قال به في المنصوصة فتأمل ، هذا ولنا أن نجيب عن هذا الاعتراض بجواب آخر
 بأن نقول : سلمنا أن الغالب على الظن تعدية العلة أو الغالب أن تكون العلة هي
 المطلق لماسبتها للحكم . ولكن هذا لا يكفي ما دام احتمال التقييد قائماً في تعدية
 الحكم الشرعي إلى مواقعها لأن الأحكام الشرعية إنما تتلقى من الشارع فحيث لم يأذن
 في القياس لا يجوز لنا أن نعدى الحكم إلى غير المنصوص لجواز أن يكون ذلك
 الحكم قاصراً عنده على محل المنصوص لحكمة وإن لم نطلع عليها فإن من الأحكام
 الشرعية ما لا يدرك الدر فيه . ألا ترى أنه أوجب شيئاً وحرم مثله كصوم آخر

يوم من رمضان وصوم أول يوم من شوال فلا يوكل الأمر في تلك الأحكام لمقتضيات العقول ما لم يدل الشارع تلك العقول على كيفية السير فيها بأن يأذن بالقياس فتسير في الأحكام على مقتضاه . وهذا بخلاف الأحكام العقلية والعرفية فإن العرف والعقل فيهما قائم مقام الشارع في الأحكام الشرعية فلا يلزم من التعدية فيهما التعدية في الأحكام الشرعية من غير إذن الشارع . ويمكن أن يحمل كلام البيضاوي مع كلام الامام في الجواب السابق على هذا وهو بعيد جداً والله أعلم .

(الاعتراض الخامس) وحاصله أن الاحتمال الذي ذكرتموه إنما هو فيما إذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها أما إذا قال علة حرمة الخمر الاسكار يندفع الاحتمال ويكون الكلام نصاً في أن العلة هي المطلق دون التقييد بمحل الحكم المنصوص وتوضيح توجيه هذا الاعتراض على الدليل السابق أن تقول : ان احتمال التقييد ان أردتم أنه حاصل في كل الصور فصغرى الدليل ممنوعة فان قول الشارع علة حرمة الخمر الاسكار لا يحتمل التقييد كما سبق . وإن أردتم أنه حاصل في مثل الصورة المذكورة في الدليل فقط كان الدليل أخص من الدعوى لأن الدليل أثبت أن التنصيص على العلة في مثل قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها فقط ليس أمراً بالقياس والدعوى هي أن التنصيص على العلة مطلقاً ليس أمراً بالقياس (والجواب) ان هذه الصورة التي أوردتها المعارض وهو قول الشارع علة حرمة الخمر لاسكار ليست من موضع النزاع وذلك لان النزاع فيما إذا نص الشارع على حكم في محل وعمله بعلة موجودة في محل آخر مسكوت عنه لم يشمله النص هل يكون تنصيص الشارع على العلة اذنا بقياس المسكوت عنه على المنصوص على حكمه لمشاركته في تلك العلة . وما يظن فيما ذكرته أنه مقيس هو مدلول على حكمه بالنص لا بالقياس اذ لا يعقل هنا قياس كما قال الامام في المحصول لان العلم بأن الاسكار من حيث أنه اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخراً عن العلم ببعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لانه ليس جعل البعض أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس . واعتراض

عليه ابن السبكي بما حصله : انا لا نسلم عدم تمييز الاصل عن الفرع فان الشارع اذا قال علة حرمة الخمر الاسكار علمنا حرمة الخمر بالنص وهي الاصل ثم علمنا العلة وهي الاسكار ثم يحصل العلم بحرمة كل مسكر فجميع ما هو مسكر غير الخمر يكون فرعاً وقد لا نعلم كون الشيء مسكراً إلا بعد حين . (ولايقائ) : انا ندعي عدم تأخر العلم بحرمة كل مسكر لا العلم بواحد واحد من الجزئيات لما علمت من أن الحكم الكلي متأخر أيضاً وما ذكر جار في كل قياس اه المتصود منه (واعلم) أن ههنا أمراً ينبغي أن يتنبه له وهو أن الامام عبر عن هذه الصورة الموردة بقوله : علة حرمة الخمر الاسكار كما ذكرناها سابقاً وجعل ما عدا الخمر من المسكرات غير مدلول على حكمه بالقياس ولم يصرح بأنه بالنص . وعبر البيضاوي في المنهاج عن هذه الصورة بقوله علة الحرمة الاسكار وجعل في الجواب أن حكم جميع المسكرات مستفاد بالنص ففهم الاسنوي أن مراد الامام انه مدلول على حكم غير الخمر من المسكرات بالنص فاعترض عليه وقال هو مشكل لأن اللفظ لم يتناولوه واعتبر أن هذا الاعتراض هو السر في أن البيضاوي غير المثال إلى ما ذكرناه سابقاً ففر من الاشكال أي لظهور أن حرمة غير الخمر مدلول عليها بالنص على تعبيره ولكنه استشكله من وجهين آخرين (الاول) أن في هذا التقييد حجراً على السائل ووجهه أن السائل لم يورد هذه الصورة من التنصيص على العلة بهذه الكيفية التي تجعلها خارجة عن محل النزاع وإما أوردها بكيفية لا يظهر معها أن يكون حكم ما عدا الخمر منصوصاً عليه كالخمر وحيث أن يكون هناك حق للسائل أن يرد على من أجاب بأن الحكم منصوص عليه وأنه ليس من محل النزاع بمنع ذلك كما أورده الشارح الاسنوي على عبارة الامام (الثاني) أنه يقتضي حصر علة التحريم المطلق في الاسكار وهو باطل قطعاً . (ويمكن) أن يجاب عن الثاني بأن مراده علة حرمة المشروب المسكر هي الاسكار لا علة الحرمة على الاطلاق لوضوح بطلانه غير أنه على هذا يتضح ان المثال خارج عما نحن فيه فلا يمكن للمعترض أن يورده (وأما) ابن السبكي ففهم أن عبارة البيضاوي وعبارة الامام متحدتان . فقول البيضاوي

علة الحرمة الاسكار أى علة حرمة الخمر قال عوض عن المضاف اليه وفهم أن مراد البيضاوى من قوله بالنص أى بطريق الاستدلال بالنص أى بطريق أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير أن يتأخر العلم ببعض الافراد عن العلم بالآخر كما هى عبارة الامام . وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره الاسنوى وإنما يرد عليه ما ذكره هو أى ابن السبكي وقررناه سابقا (فان قلت) أى فرق بين قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها وبين قوله علة حرمة الخمر لاسكار حتى أنهم جعلوا الثاني عاما فى كل مسكر بالاتفاق مع الخلاف فى أن ذلك بطريق الاستدلال بالنص أو بالقياس دون الأول (قلت) يؤخذ من المضد أن الفرق بينهما أن الاسكار فى الثانى ذكر معرفا باللام فيكون للعموم فيشمل إسكار النبيذ . وذكر فى الاول مضافا إلى الخمر فلا يشمل إسكار غيره . ولكن قال السعد فى حواشيه : لا يصح حمل الاسكار على العموم الا اذا كان المراد علة الحرمة مطلقا هى الاسكار أما اذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومه بل هو بمنزلة حرمت الخمر لاسكارها اهـ ملخصا * فعلى ما قاله السعد يكون المثال الصحيح هو علة الحرمة مطلقا كما قاله الاسنوى خلافا لما قاله الامام وابن السبكي وحينئذ يرد عليه الاشكال السابق . هذا والتحقيق أن المثال الصحيح هو علة حرمة الخمر لاسكار كما ذكره الامام وأن عبارة البيضاوى منزلة عليه كما قاله ابن السبكي وأن الفرق بين المثالين أن الاسكار فى المثال الثاني ذكر مطلقا عن التقييد بالمحل فأمكن جعل الحكم عاما لكل مسكر بخلاف الاستدلال بخلافه فى المثال الاول فانه ذكر مقيدا بالخمر فاحتمل اعتبار خصوصية المحل فلم يحصل الاتفاق فيه على عموم الحكم لكل مسكر . وليس المراد بالاسكار كل اسكار حتى لا يصح تعليل حرمة الخمر به كما فهمه السعد بل المراد الاسكار المطلق عن التقييد بالخمر المتحقق فى اسكار الخمر وفى غيره . ولا يقال ان (أل) فى الاسكار للعهد أى اسكار الخمر فيتحدد المثالان لأننا نقول هذا احتمال (لال) ويحتمل أن

تكون للجنس وهو الظاهر منها فنضع احتمال التقييد جذا فلم يلتفت اليه فأمل
والله أعلم بالصواب *

(المذهب الثاني) أن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس مطلقاً ونسبه
في التحرير الى الخفية وأحمد والنظام وأبي اسحق الشيرازي وصاحب جمع
الجوامع إلى أبي الحسين البصري * واستدلوا على ذلك بدليل تقريره على قوانين
المطلق هكذا : لو لم يكن التنصيص على العلة مفيداً للأمر بالقياس لم يكن له ذكر العلة
فائدة لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت تقيضه وهو المطلوب (أما) الكبرى فوجهها
أن العلة لا تذكر الا لقصد تعدية الحكم الى مواقعها ولو لم يكن التنصيص اذنا
بالقياس وتعدية كان ذكر العلة عبثاً (وأما) بطلان التالي فواضح (والجواب)
بمنع الكبرى لجواز أن تكون الغائبة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس
وأدعي الى الامثال (فان قلت) اذا كان التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس
فهل التعبد بهذا القياس الخاص عند هؤلاء مستفاد من دلالة اللفظ أو من الدلالة
العقلية ؟ واذا كان الاول فمن أى نوع من أنواع الدلالات ؟ (قلت) ظاهر كلام
ابن السبكي الا كفى في التوفيق بين كلامي النظام أنه بالدلالة اللفظية . وظاهر
الدليل السابق الذي نصبوه على مدعاهم أنه بالدلالة العقلية . فان حاصله أنه لو لم يكن
النص على العلة مفيداً للأمر بالقياس لكان ذكر العلة عبثاً أى والعبث على
الشارع الحكيم محال ولك أن تقول ان ذلك وجه لدلالة اللفظ على ذلك دلالة
لزومية عرفية تتأمل وحرر والله أعلم (فان قلت) قد سبق ان النظام أحال التعبد
بالقياس في شريعتنا فما التوفيق بينه وبين قوله هنا ان التنصيص على العلة أمر
بالقياس (قلت) الواقع ان النقل عن النظام في هذه المسألة قد اضطرب فنقل الأكثر
عنه أنه يقول ان التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس ونقل الغزالي والآمدى
عنه أنه يقول ان التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع موارد بطريق
عموم اللفظ لا بالقياس . فعلى ما نقله الغزالي عنه يكون التوفيق بين ما هنا وبين
ما سبق واضحاً كما قاله ابن السبكي . وأما على ما نقله عنه الأكثر فالتوفيق

بين قوله على رأى الاسنوى بأن ما سبق مخصوص بغير ما هنا أى انه يقول باستحالة التعبد بالقياس في شريعتنا عند عدم التنصيب على العلة . وعلى رأى ابن السبكي بأن ما هنا محمول على الفرض والتقدير يعنى انه لو فرض وقوع من الشارع التنصيب على العلة كان مدلوله لغة الأمر بالقياس وإن كان يقتضى إحالة ورود التعبد بالقياس لا يقع منه ذلك فلا تناقض بين قوله للفرق بين الكلام فى مدلول اللفظ إن ورد والكلام فى انه هل يرد أو لا وفيما قاله نظر (أما) ما قاله الاسنوى ففيه ان الدليل الذى نصبه النظام سابقا لاثبات دعواه ان صح أثبت إحالة التعبد بالقياس في شريعتنا مطلقا سواء فى منصوص العلة أو فى غيره لان حاصل مدركه فى ذلك الدليل ان طبيعة الشريعة تناقض طبيعة القياس فلا مناص له من الوقوع فى التناقض على ما نقله الاكثر عنه بل يصح لك الحكم بانه متناقض على ما نقله عنه الغزالي من أنه يقول بتعميم الحكم فى جميع موارد العلة بطريق عموم اللفظ لان هذا الطريق يقتضى اعترافه بأن الاحكام الشرعية معاملة مع أن مبنى دليله السابق على أنها غير معقولة (فان قلت) لا يستطيع أن يدعى أن جميع الاحكام غير معقولة المعنى والا كان مصادما للبداهة (قلت) ان لم يدع ذلك لا يثبت دليله الا حالة كما سبق فى الرد عليه . (وأما) علي ما قاله ابن السبكي من أن ما هنا محمول على الفرض والتقدير ففيه أنه يلزم النظام عليه انكار ورود التنصيب على العلة من الشارع وذلك انكار قبيح فان فى الكتاب والسنة من النص على علل الاحكام ما لا يحجده الا أعمى البصر والبصيرة والا شخص لا يحتاج الا بالبار * وبالجمله كيفما قلبت مذهب النظام هنا وهناك وجدته سخيفا لا يستحق أن يسطر فى الكتب لولا أن صاحبه حامل لواء بدعة انكار القياس والله أعلم *

(تنبيهان) - الاول - قد ذكرنا فيما سبق أن الامدى والغزالي نقلوا عن

النظام أنه يقول بالتنصيب على العلة يفيد تعدية الحكم الى مواقعها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس وقد رد ابن السبكي مذهب النظام على ما نقله عنه بما حاصله :

انا نعلم من اللغة أن قوله حرمت الخمر لاسكارها لا يدل على تحريم كل مسكر كدلالة حرمت كل مسكر لانه ليس موضوعا لذلك وإنما هو موضوع لتحريم الخمر لعله اسكاره وتحريم غيره من المسكرات ليس جزءاً من مفهومه فلم يدل عليه لا مطابقة ولا تضمناً والدلالة منحصرة في هذين النوعين عند قوم وفي المطابقة عند آخرين . وفيه نظر من وجهين (الاول) بقى قسم ثالث من الدلالات وهي الالتزامية فيجوز أن يدل عليه التزاماً (الثاني) أن غرض النظام بدلالة اللفظ عليه أن يكون ذلك بطريق الاستدلال بالنص أى بطريق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير أن يتأخر العلم ببعض الافراد عن العلم ببعض الآخر . وان كان هذا يرجع الى القياس كما قرره ابن السبكي في الرد على الامام (التنبيه الثاني) إذا جرينا على نقل الأثر عن النظام من انه يقول بالقياس في منصوص العلة وجرينا على رأى الاسنوى من التوفيق بين كلاميه كان النظام موافقا للقاشاني والنهرواني في الجملة لأنها لا يقولان بأحالة القياس في غير هذين بخلافه كما سبق . وكذا إذا جرينا على نقل الأثر الى مذهبنا والنهرواني والنهرواني يقولان بأن التنصيص على العلة يفيد التعدية بطريق عموم اللفظ كما سبق النقل عنها (أما) إذا جرينا على نقل الأثر على رأى ابن السبكي في التوفيق بين كلامى النظام فيكون مذهبه مخالفاً لمذهبيهما والله علم (فان قلت) اراك نقلت عن الحنفية انهم يقولون بأن التنصيص على العلة امر بالقياس مع انهم يقولون بأن اللفظ دلالة تسمى دلالة نص وهي غير القياس كما سبق توضيحه في الكلام على تعريف القياس : فاللفظ الدال على حكم في محل النص على علته دال على ثبوت ذلك الحكم في موارد العلة دلالة نص لا دلالة قياسية فلا يصح قولهم هنا ان التنصيص على العلة امر بالقياس بل ينبغي أن يقولوا بالتنصيص يقتضى تعدية الحكم إلى مواقع العلة بالدلالة اللفظية لا القياسية (قلت) ليس ما هنا من قبيل دلالة النص لأن دلالة النص عندهم هي أن يوجد في المعنى الذى يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها وهو المسمى بمفهوم الموافقة عند

غيرهم . وحاصلها أن علة الحكم تكون واضحة من غير نص عليها يفهمها قام اللغة كالإبذاء لحزمة التأفيف . وانظر لم لم يعتبروا النص على العلة قائما مقام فهمها من النص على الحكم فيكون اللفظ مع النص على العلة دالا على الحكم في مواردنا دلالة نص . على أني رأيت في الأمدى أن دلالة النص قد تكون العلة فيها منصوفا عليها أو موصى اليها . وعلى الجملة فهذا الموضوع يحتاج إلى تحرير من حنفى المذهب ضليع فى أصوله والله أعلم *

(المذهب الثالث) التفصيل بين الفعل والترك أى أن التنصيص على العلة فى جانب التحريم يفيد الأمر بالقياس كما فى حرمت الخمر لاسكارها ولا يفيد فى جانب الإيجاب كما إذا قيل تصدق على هذا لفقره وهو مذهب أبى عبد الله البصرى وقد فرق بينهما بأن تحريم الشيء لعله يقتضى ترتب المفسدة على فعل ذلك الشيء لتلك العلة ولا شك أن التباعد عن هذه المفسدة لا يحصل إلا بترك جميع ما وجدت فيه هذه العلة بخلاف إيجاب الشيء لعله تترتب عليها مصلحة فان حصول هذه المصلحة لا يتوقف على فعل جميع ما يترتب عليه مثلها (مثال الأول) إذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها فان الاسكار علة للتحريم يترتب على فعله مفسدة وهى ضرر العقول وهذه المفسدة لا يمكن للعبد أن ينجو منها إلا إذا ترك جميع المسكرات التى تترتب على شربها هذه المفسدة * (ومثال الثانى) إذا قال تصدق على هذا لفقره فان الفقر علة لوجوب التصديق وينترب على تعليق الحكم بهامصلحة هى اعانة هذا الفقير ومساعدته على معاشه وهذه المصلحة يمكن تحصيلها من غير أن يتصدق على غيره من الفقراء (والجواب) أنا لا نسلم أن المفسدة المترتبة على فعل ما حرم لعله لا يمكن التباعد عنها إلا بترك جميع ما وجدت فيه تلك العلة لما قررنا سابقا أن العلة يجوز أن تكون هى القيدة بالمثل المنصوص عليه وحينئذ تكون مفسدتها المترتبة عليها خاصة يتباعد عنها بمجرد ترك الفعل المحرم بالنص كالخمر والله أعلم * واعلم أنى قررت مذهب أبى عبد الله ودليله والجواب عنه بطريقة اعتقد أنها أوضح مما ذكره الامام وشراح المنهاج وأمس بالتزاع مع المذهبين السابقين . هذا تمام القول فيما يتعلق بمسألة التنصيص على العلة والله أعلم بالصواب *

المسألة الثانية

﴿ في تقسيم القياس الى قطعي وظني والى أولى ومساو وادون ﴾
 هذه المسألة ذكرها صاحب المنهاج هنا في باب الحجية تبعاً للإمام في المحصول
 وإن كان في المحصول جعلها مسألتين لا مسألة واحدة ولعلهم ذكروها في هذا
 الباب للتنبيه على أن القياس القطعي لم ينكره أحد فهو خارج عن محل النزاع وإن
 كانت هذه الحكمة تقتضي تقديمها على ذكر الخلاف لا تأخيرها عنه كما فعلوا .
 ونحن - وإن كان مقتضى ترتيب هذا الكتاب أن تذكر في الباب الثالث - نتعرض
 لها هنا تبعاً للمنهاج بالمقدار المناسب كما تعرضنا للمقدار المحتاج إليه في تحرير محل
 النزاع كما سبق . وإن شاء الله سنعيد ذكرها في الباب الثالث الذي خصصناه لبيان
 أقسام القياس فنقول : القياس ينقسم أولاً إلى قطعي وظني فالقطعي كما تقدم يتوقف
 على مقدمتين (إحداهما) العلم بعلة الحكم في الأصل (والثانية) العلم بمحصول تلك
 العلة في الفرع فإذا علم المجتهد علم بثبوت الحكم في الفرع سواء كان الحكم مقطوعاً
 به أو مظنوناً . (مثاله) قياس الضرب على التأنيف فإنه قياس قطعي لانا نعلم أن
 العلة هي الأذى ونعلم وجودها في الفرع ولكن الحكم هنا ظني لانه مستفاد
 من دلالة الالفاظ وقد قرر الإمام أن الانصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين
 منها . وذلك لوجود الاحتمالات العشرة فيها وهي الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار
 والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير وتغيير الأعراب والصرف والمعارض
 العقلي . واعلم أن كلام الإمام محمول على دلالة الالفاظ في ذاتها بقطع النظر
 عما ينضم إليها من القرائن التي تجمعها قطعية في معناها كما حقق في موضعه فما ذكره
 من ظنية حكم الأصل في هذا المثال إنما هو بالنظر لكونه مستفاداً من النص
 لا بالنظر للواقع وإلا فلا أعلم أحداً خالف في أن التأنيف حرام . والمظنون
 هو ما إذا كانت كلتا المقدمتين أو إحداهما ظنية كقياس السفرجل على البر في
 الربوبية والجامع هو الطعم في كل منهما فإن الحكم بأن العلة هي الطعم ليس مقطوعاً
 به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت (فإن قلت) ما معنى كون القياس قطعياً

أو ظنيا مع أن القطعية والظنية إنما تتعلق بالاحكام والنسب فتقول ثبوت القيام
 لزيد مقطوع به أى مدرك ادراكا جازما أو مظنون أى مدرك ادراكا راجحا
 والقياس كما تقدم هو الاثبات وقد فسروه بالادراك المتعلق بثبوت حكم المقيس
 عليه للمقيس (قلت) ان أردنا بالقطعي والظني المقطوع به والمظنون كما هو الطاهر
 وبالقياس الاثبات فلا يصح التقسيم والاطلاق الا على سبيل المبالغة أو التجوز .
 وان أردنا بالقطعي والظني ما كان على سبيل القطع أو الظن أى ما كانت صفته
 القطع والظن صح الاطلاق من غير تسمح فان الادراك يوصف بالقطع والظن
 والمقطوع به والمظنون هو متعلق الادراك ومتعلقه هو ثبوت حكم الأصل في
 الفرع . وكذلك اذا أردنا بالقياس الحكم بتساوي المعلومين أى النسبة الحاصلة
 في قولنا الفرع مساو للأصل في الحكم لمساواته له في العلة * والذي يفهم من
 شراح المنهاج أن الموصوف بذلك هو اللاحق . وقد تقدم أن اللاحق هو الاعتقاد
 فيعود الاشكال (فان قلت) قد حصل اضطراب في كتب الاصول فتارة يقولون
 ان القياس لا يكون الا ظنيا وتارة يقسمون القياس كما هنا الى قطعي وظني فهل
 من توفيق بين كلامهم ؟ (قلت) من نص على أن القياس لا يكون قطعا بل هو
 ظني (إما) انه أراد القياس المختلف في صحته أو جرى على أن ما يسمى قياسا
 قطعا ليس بقياس بل الحكم مستفاد بالدلالة اللفظية على نحو ما سيأتي (فان قلت)
 ان هذا الجواب لا يظهر مع تعليل بعضهم لظنية القياس باحتمال أن تكون خصوصية
 الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا فان هذا التعليل يقتضي أن كل قياس
 حتي ما شئته قطعا على القول بأنه قياس هو ظني لوجود هذا الاحتمال اذ لا يخلو
 قياس عنه (قلت) لان سلم أن كل قياس يوجد فيه هذا الاحتمال فقد يحصل القطع
 بعدم اعتبار خصوصية المحل في الأصل والفرع . وهل يشك أحد في أن علة
 تحريم التأنيف هي الأذى بقطع النظر عن كونه حاصلًا من خصوص التأنيف ؟
 أو هل يشك أحد في أن خصوصية الضرب ليست مانعة من التحريم ؟ لا أظن
 أحدا ينازع في ذلك فانه واضح والله أعلم * (فان قلت) سلمنا أنه قد يقطع بعلة

الحكم في الأصل وبوجودها في الفرع من غير اعتبار خصوصية المثل فيهما كما ذكرت لكن لانعلم القطع بالاطلاق في الحكم لان الطل الشرعية ليست مؤثرة فلا يلزم من وجودها وجود الملول (قلت) ان الطل الشرعية يجب اضطرابها وان لم تكن مؤثرة فلا يتخلف الحكم عنها الا لما منع أو فوات شرط كما يأتي تحقيقه في التنص وفي تخصيص العلة على أن تجوز تحريم التأفيف فقط دون الضرب بعدم من سخافات القول . فالقطع بالاطلاق في مثل هذه الصورة من البداهة بمكان والله أعلم .

وينقسم القياس ثانيا الى أولى ومساو وأدون . فان كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل فهو الأول . وان كان مساويا فهو المساوي وان كان أدونه فهو الاذن . فالأولى كقياس الضرب على التأفيف فان الاذى في الضرب أشد وهو أولى بالتحريم من التأفيف . والمساوي كقياس الامة على العبد في سرية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شركا له في عبد قوم عليه » ثم قدسنا الامة في هذا الحكم لتساويهما في علمه وهي تشوف الشارع الى العتق . قال الاسنوى : ويسميان أى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل وبالقياص الحلى اه والمعروف أن القياص في معنى الأصل هو ما جمع فيه بنى الفارق المؤثر كالقسم الثاني وكقياس صب البول في الماء على البول فيه وأما الجلي فيطلق باطلاقات متعددة ذكرها ابن السبكي في جمع الجوامع وسنصلها في الباب الثالث ان شاء الله تعالى (ولما الاذن) فكللايسة التي يستعملها الفقهاء في مباحثهم مثل قياس البطيخ على البر في الربا بجماع الطعم . قلل الاطعم في المحصول : وأما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون . ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت (فان قلت) مقتضى بيانك لقياس الاولى بما سبق أن أولوية الفرع بالحكم انما كانت لان ما فيه من العلة المقتضية للحكم أكثر مما في الأصل كالايداء فانه في الضرب الذي هو فرع أشد منه في التأفيف فلذلك كان الضرب بالتحريم أولى من

التأفيف . فهل وجه كون القياس أدون هو تفاوت العلة أيضا بحيث يكون ما في الأصل أشد مما في الفرع عكس الأولي وإذا كان كذلك فهل يتفق مع قولهم شرط القياس وجود العلة بتمامها في الفرع مع أنه على هذا الوجه لم توجد العلة بتمامها فيه (قلت) وجه ابن السبكي أدونية القياس بغير ذلك تفاديا عن مخالفة ما ذكرته من الشرط فانه قال هو عدم القطع بأن ما ظن عليته علة كالطعم فان القائل بمليته في الربويات ليس قاطعا بمقالته لاحتمال أن تكون العلة هي الكيل أو القوت فاذا جئنا الى قياس التفاح على البر قلنا هو مساواته في الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لان البر مكيل مقتلت مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم . والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد اهـ (أقول) لاما من أن تكون الأدونية بحسب تفاوت العلة قوة وضعفا بأن تكون العلة أشد في الأصل منه في الفرع بحيث يكون اقتضاؤه للحكم في الأصل أقوى من اقتضاؤها لغير الفرع عكس الأولي . ولا ينافيه اشتراط وجود العلة بتمامها في الفرع لان القياس حينئذ يكون مبنيا على أن علة الحكم هي القدر المشترك المتحقق في المقدار القوى والضعيف ولا شك ان الحكم الثابت في ذي العلة المتحققة في المقدار القوى أقوى من الحكم الثابت في ذي العلة المتحققة في المقدار الضعيف . فلو فرضنا ان المنصوص على حكمه هو ضرب الوالدين وغلب على الظن أن العلة هي مطلق الايذاء المنافي لاحترامهما والاحسان اليهما صبح أن يكون مثل التأفيف مقيدا على الضرب والجلع هو مطلق الايذاء المتحقق فيهما وان كان في الضرب الذي هو الأصل أشد منه في التأفيف الذي هو الفرع فيكون اقتضاؤه للتحريم في الأصل أقوى منه في الفرع ويكون التحريم في الفرع دون التحريم في الأصل (فان قلت) يرجع هذا الوجه الى ما قاله ابن السبكي فانه يمكن أن يقال ان الأدونية جاءت من أن العلة في الأصل يحتمل ان تكون هي الايذاء مطلقا أو الايذاء الشديد المتحقق في مثل الضرب ولا يثبت التحريم في مثل التأفيف الا على الاحتمال الأول فقط (قلت) ينفرد

هذا الوجه الذي قررناه فيما لو تيقنا أن العلة هي المطلق المتحقق في القوى والضعيف فانه لا يجري فيه توجيه ابن السبكي قطعاً (فان قلت) هل يكون القياس أدون بمثل ما قاله ابن السبكي أيضاً ويكون لا أدونية القياس وجهان (أحدهما) ما ذكرته (والثاني) ما ذكره ابن السبكي (قلت) ان جرينا على أن القياس المساوي لا يكون ظنياً يكون القياس أدون بمثل ما قاله ابن السبكي أيضاً وان جرينا على انه يكون ظنياً كما يكون قطعياً فلا يكون وسيأتي تفصيل القول في قطعية وظنية الاقسام الثلاثة والله تعالى اعلم بالصواب *

ثم اعلم انه يتعلق بهذين التقسيمين مباحث (الاول) ان حكم الاصل تارة يكون قطعياً وتارة يكون ظنياً وذلك بحسب الدليل الدال عليه . قال الامام في المحصول : ثبوت الحكم في الاصل إما أن يكون يقينياً أو لا يكون فان كان يقينياً استحال أن يكون الحكم في الفرع أقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة (أما) إذا لم يكن يقينياً فثبوت الحكم في الفرع إما أن يكون أقوى أو مساوياً أو أدون . مثال الاول قياس الضرب على التأنيف الخ الامثلة السابقة اه وقد اعترض عليه النقشواني بان العلوم قابلة للاشتداد والضعف . قال ابن السبكي وهذا الاعتراض مبنى على أن العلوم تتفاوت اه وقال القرافي في شرح المحصول : قلنا لان لم ذلك (أى ما قاله الامام) لانا قد بينا أن اليقينيّات قد تختلف في الجلاء فان الواحد نصف الاثنين أجلا من الحسايات المعلومة بالضرورة والحسايات أجلا من الواحد نصف الاثنين والمرثيات أجلا من الملموسات اه وفي هذا الكلام الذي أطبق عليه هؤلاء الأئمة وغيرهم مناقشة على جانب عظيم من الاهمية . ذلك أن مقتضى هذا الكلام ان معني كون الفرع اولى بالحكم من الاصل أن ادراكه أقوى من الادراك المتعلق بحكم الاصل . فان كان حكم الاصل قطعياً وجرينا على ان العلوم تتفاوت كان العلم بحكم الفرع أقوى واجلا من العلم بحكم الاصل . وان كان حكم الاصل ظنياً كان ظن حكم الفرع أقوى من ظن حكم الاصل وذلك مشكل لان حكم الفرع في كل قياس تابع لحكم الاصل ومتفرع عليه

عليه وطريق لعله أو ظنه . ولا شك أن علم التابع وظنه أضعف من علم للتبوع وظنه فلا يتصور أن يكون العلم أو الظن بحكم الفرع أقوى وأجلاً من العلم أو الظن بحكم الاصل في أي قياس . وبعبارة أخرى العلم أو الظن بحكم الاصل تابع في القوة والضعف لطريقه وهو الدليل الدال عليه (واما) حكم الفرع فتابع لطريقه وهو القياس المتوقف على دليل حكم الاصل ولذلك لا يكون حكم الفرع قطعياً إذا كان حكم الاصل ظنيا سواء كان القياس قطعياً أو ظنيا . فالتحقيق أن معنى اولوية الفرع بالحكم أن الفرع اشتمل على مقدار من علة الحكم اعظم مما اشتمل عليه الاصل فكان اقتضاء العلة للحكم في الفرع أقوى من اقتضاءها له في الاصل . وقوة العلة وضعفها بالنظر للمصلحة والمفسدة التي تترتب عليها وذلك كالتأفيف والضرب فان العلة الجامعة فيهما هي مطلق الايذاء وهو في الضرب لعظم مفسدته أشد منه في التأفيف . وهذا غير العلم بالحكم لان العلم بحكم الله في الاصل . والفرع تابع للدليل . والدليل على الحقيقة هو دليل حكم الاصل والقياس واسطة والله أعلم *

(المبحث الثاني) (١) اذا جرينا على ظاهر التقسيمين السابقين يكون للقياس في ذاته من الصور العقلية ست (القياس القطعي) ونحته ثلاث صور - الاولى - والمساوى - والادون - والظني كذلك . ثم ان صريح كلام الشراح أن قياس الاولى لا يكون إلا قطعياً وكذا المساوى على ما هو ظاهر عبارة الاسنوي من أنه القياس في معنى الاصل وهو ما قطع فيه بنى الفارق . وقياس الادون لا يكون إلا ظنيا . فيتلخص من ذلك أن القياس القطعي له صورتان - الاولى - والمساوى - والقياس الظني صورة واحدة وهو الادون فجملة الصور الواقعية ثلاث وبقيت ثلاث صور من الصور العقلية - القياس القطعي الادون - والظني الاولى والمساوى - ولكن إذا نظرت في هذه الاقسام مع غض النظر عما قاله الشراح أمكنك القول بأن القياس القطعي يكون أدون والقياس الظني يكون أولي ومساوياً واليك البيان :

في أثناء الطبع اطلعت على جمع الحوامع وشرحه في موضوع ذكر اشتراط وجود العلة بتمامها في الفرع فرأيت أن المتن والشارح حاربان على أن الاولى والمساوى لا يكونان الا قطعين . وقد خالتهما الحواشي وأطن ان ما كتبت هنا مفيد في الموضوع والله أعلم اه منه (٢٤ - ج - ١ - نبراس العقول)

قد علمت أن قطعية القياس إنما تكون بمحصل العلم بعلة الحكم وبوجودها في الفرع وظنيتها بخلاف ذلك وإن الأولوية والمساواة والادونية على ماقررناه إنما تكون بحسب تفاوت العلة في الاصل والفرع وعدم تفاوتها . فإن كانت في الفرع أقوى منها في الاصل فالأولى . وإن كان العكس فالأدون . وإن لم تتفاوت فالمساوي . إذا تمهد هذا فاعلم أنه يجوز أن لا تقطع بالعلة في الاصل وهي مع ذلك أقوى في الفرع منها في الاصل فيكون القياس ظنياً أولى (مثال ذلك) على ما يؤخذ من تقرير الشريبي قول الشافعية : إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى . وإذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى فهذا القياسان ظنيان ومن قبيل الأولى . وإنما قلنا أنهما ظنيان لجواز أن لا يكون المعنى في ذلك هو الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد أو الغموس بل التدارك والتلافي للمضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس . ويجوز أن لا تقطع أيضاً بعلة الحكم في الاصل وهي مع ذلك غير متفاوتة بل مافي الاصل مساو لما في الفرع فيكون القياس ظنياً مساوياً وأمثله كثيرة . ويجوز أن تقطع بالعلة في الاصل وهي مع ذلك فيه أقوى منها في الفرع فيكون القياس قطعياً أدون كما تقدم في مثال الضرب والتأنيف على فرض أن المنصوص على حكمه هو الضرب مع القطع بأن العلة هي مطلق الايذاء . هذا كله إذا وجهنا الأدونية بالتفاوت في العلة (أما) إذا وجهت بما قاله ابن السبكي فالصورتان الأولى وليان يكونان من قبيل الأدون ولا يتصور أن يكون القياس الظني أولى ولا مساوياً كما هو ظاهر الشراح (وأما) الصورة الأخيرة فهي واردة على توجيه ابن السبكي إلا إذا منع تصور وقوعها والله أعلم (المبحث الثالث) اتفقوا على أن الحكم الثابت بالقياس الادون لا مستند له إلا القياس (وأما) الحكم الثابت بالأولى فقد اختلفوا فيه هل الدلالة عليه قياسية أو لفظية؟ وعلى أنها لفظية هل هو منطوق أو مفهوم؟ وعلى أنه منطوق قيل نقل اللفظ عرفاً الى ما يشمله ويشمل المعنى الاصلى وقيل استعمل فيما يشملهما مجازاً من اطلاق الخاص على العام بقريضة السياق وغيره . وعلى أنه مفهوم فهو مفهوم موافقة دل اللفظ عليه دلالة انتقالية أى بالتنبيه بالادنى على الاعلى كما في

قوله تعالى (فلا تقل لها أف) فنبه بالمنع من التأنيف وهو القول (أف) على ما هو أعلى منه في الاذى وهو الضرب أو بالعكس كقوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) فنبه بالامانة على القنطار ورده إلى صاحبه على الامانة على ما هو أقل منه وهو الرطل والدرهم - والاول - في جانب النفي - والثاني - في جانب الاثبات . وايست هذه الدلالة التزامية كما قاله الاسنوى تقلا عن البيضاوى في بحث اللغات لان المدلول وهو مفهوم الموافقة ليس لازما للمعنى الاصلى وهو المنطوق وانما هو لازم للعلة والمعتبر مدلولاً للفظ دلالة التزامية هو لازم الموضوع له لالازم العلة (فان قلت) يلزم على هذا بطلان حصرهم للدلالة اللفظية في ثلاثة أنواع - المطابقة - والتضمن - والالتزام - (قلت) ان دلالة اللفظ المنحصرة في هذه الثلاثة هي الدلالة اللفظية الوضعية أى ما كان للوضع فيها مدخل في الدلالة على المعنى أو جزئه أو لازمه . وهذه ليست كذلك . كذا يؤخذ مما كتب على جمع الجوامع . ولك أن تقول . انه لا مانع من أن يكون المفهوم لازماً للمنطوق بواسطة العلة وذلك كاف في كونها دلالة التزامية فصح ما قاله الاسنوى والبيضاوى فانهم يكتفون في الدلالة الالزامية بال لزوم العرفي والله أعلم . ثم إنه حصل خلاف هل مفهوم الموافقة قاصر على الاولى أو يكون مساوياً أيضاً كما في قوله تعالى (ولا تأكلوا أموال اليتامي) فانه يدل بطريق المفهوم على حرمة احراقه أيضاً . هذا على مصطلح الشافعية (وأما) الحنفية فذهبهم أن ما يسمى مفهوم موافقة سواء كان أولى أو مساوياً مدلول عليه دلالة نص وهي كما تقدم ذكرها قريباً أن يوجد في المعنى الذى يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لا تجلها . ثم من قال إن الدلالة عليه قياسية اعتمد بأن اللفظ لم يوضع الا للمنطوق وليس حكم المسكوت عنه جزءاً منه ولا لازماً له ولم يثبت نقل العرف لما يشمله ولا أنه يستعمل فيه مجازاً وانما ثبت بالالحاق نظر العلة الجامعة ولا معنى للقياس الا ذلك . ورد من قبل من قال انه منطوق بأن اللفظ نقل عرفاً لما يشمله لتبادر الفهم عرفاً اليه

أو أن اللفظ استعمل فيه مجازاً بدليل أنه لا يفهم من مجرد اللفظ بل لابد من قرينة السياق وغيره . وهذا القول أعني القول بالمجاز نقله ابن السبكي في جمع الجوامع عن الآمدي والغزالي . وبين العلامة الشريفي ضعفه وأنه فهم من عبارة الغزالي في المنحول ضمنا من غير تصريح بذلك (وأما) من قال أنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص فاجاب عما سبق بأن العلة الجامعة إنما هي لتناوله لغة لا لثبوت الحكم حتى يكون قياساً ولهذا تقطع بفهم هذا للمعنى المسكوت عنه لغة قبل شرع القياس (فإن قلت) هل من تناف بين القول بأنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص وبين القول بأنه قياس (قلت) قال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق . وواقفه ابن السبكي في شرح المختصر فقال لا تنافي بينهما لأن المفهوم جهمين باعتبار أحدهما مستنداً الى اللفظ فكان مفهوماً وباعتبار الأخرى قياس ولكنه في شرح المنهاج رد على الصفي الهندي واعتبرهما متنافيين وعلى ذلك بأن المفهوم مدلول اللفظ والمقيس غير مدلول وهما متناقضان . والتحقيق أن من لم يشترط في القياس أن لا يكون الوصف المناسب مفهوماً من اللغة بل القياس عنده هو مجرد الحاق مسكوت بمنطوق لعل سواء كانت تلك العلة يفهمها فاهم اللغة من النص على حكم الأصل بحيث يفهم حكم المسكوت من اللفظ وإن لم يشرع القياس أو لا تكون العلة كذلك ذهب إلى أنه قياس واعتبر القياس نوعين - جلياً - وهذا لاخلاف فيه - وغير جلي وفيه الخلاف . ومن اشترط في القياس أن لا يكون حكم المسكوت مفهوماً من اللفظ بمقتضى اللغة ولو بواسطة العلة جرى على أنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص فليس بينهما تناف بل الخلاف اعتباري لفظي لا يترتب عليه شيء وما قيل من أن له فوائد كجواز النسخ به على القول بالدلالة اللفظية دون القياسية فغير صحيح كما يعلم من محله والله أعلم *

ولما كان القول بأن دلالة قياسية أو بطريق المفهوم أو دلالة نص إنما تختلف بالاعتبار قصر الامام الرازي في المحصول النزاع في هذا المقام بين القياس والحقيقة

العرفية فقال ما خلاصته : ان من الناس من قال ان المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى . وهذا القول حكاه في مقابلة أنه قياس فجعلها مذهبين (الاول) أنه قياس (والثاني) حقيقة عرفية . ثم احتج (للاول) بأمرين (أحدهما) أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه إلا بدليل وما قيل ان التبادر وكثرة الاستعمال دليل على النقل فلا يصح إلا ثبت الاستعمال في العام نفسه وذلك هو محل النزاع (وأما) التبادر للعام من مجرد اللفظ فممنوع بل من قرينة السياق كما يؤخذ من الدليل (الثاني) أنه لو كان منقولا عرفا لما حسن من الملك إذا استولى على عدوه أن ينهي الجلاذ عن صفعه والاستهانة به وإن كان يأمر بقتله لكن التالي باطل وإذا بطل التالي بطل المقدم وثبت تقيضه وهو أنه لم ينقل عرفا وإذا بطل أنه منقول عرفا ثبت أن الحكم مستفاد من القياس وهو المطلوب . ووجه الملازمة أنه لو كان منقولا عرفا لكان مثل كلام الملك هذا متناقضا لأن هذا اللفظ منقول من الصنع الي المنع من أنواع الأذى مطلقا التي منها القتل بل هو أعظمها وأولى بالمنع من غيره فيناقض أمره بقتله فكانه قال : اقله ولا تقتله . (وأما) الصغرى وهو بطلان التالي فدليلها العرف فان مثل هذا الكلام يعمد في العرف حسنا * وأجاب ابن السبكي بمنع الملازمة من وجهين (الاول) أن كلام الملك هذا ليس من قبيل مانحن فيه فان الاستخفاف عند ذوي الانفة والنفوس الآية أشد وقعا من القتل ولذلك قتل كثير من الملوك أنفسهم حينما أيقنوا بالأسر في يد عدوهم وحينئذ فهو ناه عن الاعلى أمر بالادنى (الوجه الثاني) أنا سلمنا أنه من قبيل مانحن فيه لكن انما ندعى النقل عرفا اذا لم يتقدم ما يناقض . فمتضاه كما في صورة النزاع (وأما) ما قاله الاسنوى من أنه لا يطابق المدعى لان الكلام في قتل التأفيف لافي قتل الاستخفاف ولا يلزم من عدم القتل في لفظة عدم القتل في أخرى . فلو قال ولا تقل له أف لاستقام فقير مسلم كما هو واضح اذ ليس الكلام في خصوص لفظ لا تقل له أف بل هو في كل ما أشبهه والله أعلم * (واحتج للثاني بأمور) (الاول) لو كان هذا الحكم مستفادا من القياس لوجب أن لا يعمله من لا يقول بصحة القياس

لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت تقيضه وهو المطلوب (والجواب) بمنع الملازمة لانه مستفاد من القياس الجلي الذي لم ينكره أحد وقد علمت في عدة مواضع أن القياس الجلي لم ينكره الا ابن حزم الذي لا يعتد بخلافه . وان من قال به لا يسميه قياسا بل يسميه استدلالا وهو والقياس الجلي مختلفان بالاعتبار فقط كما سبق موضحا وبذلك تعلم ما في كلام ابن السبكي هنا (الثاني) أنه لو كان مستفادا من القياس لوجب أن لا يعلمه العاقل لو منعه الله من القياس الشرعي (والجواب) عن هذا الوجه كالجواب عن الوجه الاول سواء بسواء (الثالث) أننا أجمعنا على قولهم فلان لا يملك تقيرا ولا قطميرا وقولهم فلان لا يملك حبة يفيد في العرف أنه لا شيء له البتة فوجب أن يكون هذا اللفظ قد نقله العرف الى ذلك واذا ثبت النقل في هذه الالفاظ ثبت في مثل (فلا تقل لها أف) اذ لا قائل بالفرق - والجواب - أما عن المثال الاول فقد حكمنا فيه بالنقل للضرورة اذ لا فائدة في حمله على معناه الاصلى (وأما) ما كان مثل (فلا تقل لها أف) فلا ضرورة تلجى الى النقل فيه لجواز الحمل على معناه اللغوي وهو المنع من التأنيف فقط (وأما) عن المثال الثاني فلا نسلم أن دلالة على نفي كل شيء بواسطة نقل العرف اللفظ لذلك بل لأن الحبة جزء مما فوقها ونفي الجزء يستلزم نفي الكل . وفيه أن الحبة ان كانت اسما للواحد مما يزرع فليست جزءا مما فوقها . وان كان المراد زنة حبة فيصح أن تكون جزءا مما فوقها لكن لا بد من ادعاء اشتهاى هذا التقدير في العرف لان الاصل عدم التقدير فيلزم أن تكون اللفظة منقولة . وعلى كل يستوى المثالان في دعوى النقل للضرورة . كذا يؤخذ بالنسبة الى احتمال التقدير من الاسنوى وفيه نظر للفرق بين المثالين على التقدير فان المثال الاول ادعينا فيه نقل العرف له من الخاص الى العام للضرورة (وأما) المثال الثاني على التقدير فلم ندع الا نقل الحبة عن أصلها الى زنتها حتى صارت جزءا مما فوقها وحينئذ كان ارادة نفي كل شيء منها بطريق اللزوم . على انه يمكن أن يقال . ان ارادة زنة حبة انما جاءت من تقدير مضاف في نظم الكلام من غير حاجة الى

النقل العرفي والله أعلم * (واعلم) أني ذكرت هذه المسألة على وجهها وقطعت النظر عن سياق المنهاج وشراحه ولا يخفى علي من أحاط بما ذكرناه ما في سياقهم وما ذكروه من الأدلة من موطن الضعف والله أعلم *

(المسألة الثالثة) ذكر في البحر المحيط أنه لا يحكم بفسق المخالف في حجية القياس وإن قلنا أن دليله قطعي لأنه متأول . وقال بعض المتكلمين : يحكم بفسقه حكاه الحلواني اهـ (فإن قلت) قد سبق أن العمل بالقياس كان مجعما عليه وإن أول من باح بأنكاره النظام وتابعه عليه غيره ولا شك أن المخالفة فيه خرق للاجماع فكيف لا يعد فاسقا من خرق الاجماع مع أن المعروف أنه يكفر بذلك إن كان عالما بذلك متعمداً (قلت) قد سبق أن منكره ادعى الاجماع أيضا على انكاره ولم يسلم الاجماع على العمل به ولعل هذا هو التأول الذي ذكره الزركشي في البحر وهو وإن لم يسلم له مخرج عن العصيان . ولكن هذا إنما يظهر بالنسبة لغير النظام أما النظام الذي طعن في الصحابة وفي اجماعهم فلا أظن أنه لا يعد فاسقا . علي أن ابن السبكي قد نقل أنه زنديق وقد سبق التنبيه على ذلك والله أعلم *

(المسألة الرابعة) القياس يعمل به قطعاً عندنا في نص الشارع أما بالنسبة إلى نص المجتهد كما لو نص على حكم فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم ؟ قال الامام الرافعي في كتاب القضاء : حكى والذي عن الامام محمد بن يحيى المنع في ذلك وإنما جاز في نص الشارع لأننا تعبدنا وأمرنا بالقياس والاشبه بصنيع الاصحاب خلافه . ألا تراهم ينقلون الحكم ويختلفون في أن علة كذا أو كذا وكل منهما يطرد الحكم في فروع علة وهذا كما قال . وهو المعبر عنه بالتخريج كذا في البحر المحيط *

(المسألة الخامسة) إنما يعمل بالقياس ابتداء ولا يجوز النسخ به ولئن جوزناه فلا يقع ومحل بسطها في النسخ *

(المسألة السادسة) لا يجوز أن يعمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن ابتناها بالظن كخبر الواحد . قاله ابن القشيري في المرشد *

(المسألة السابعة) يجوز أن يتعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالقياس عند الجمهور وقيل لا يجوز . وقد سبق أن القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم قطعي فلا نزاع فيه . ويجوز أن يتعبد الله بالقياس من عاصره صلى الله عليه وسلم عند المعظم وقيل لا يجوز مطلقا وقيل بالتفصيل بين الحاضر والغائب ومحل بسط هذا الموضوع في باب الاجتهاد .

(المسألة الثامنة) انما يستعمل القياس إذا عدم النص . قال الشافعي رضي الله عنه في آخر الرسالة : القياس موضع ضرورة لانه لا يحمل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الاعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء . وأطلق الاستاذ أبو اسحق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا اجماع وجب القياس فيها وإلا جاز وهل يعمل به قبل البحث على النصوص وجميع دلالتها ؟ للمسألة أحوال (أحدها) أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة فيمتنع قطعاً (ثانيها) أن يريد العمل به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود فعلي كلام أبي اسحق السابق يجوز . ومذهب الشافعي ومذهب أحمد وفقهاء الحديث لا يجوز ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم لا يعدل اليه الا اذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معني قول أحمد (وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك) . ولهذا المسألة شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فان وجود النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة النص فيحتمل الحواز اذا خاف الفتوت على حكم الحادثة (الحالة الثالثة) أن يبحث عن النص ويغاب على ظنه عدمه فهنا يجوز القياس قطعاً . كذا في البحر المحيط للزركشي . ثم قال فيه . حكى ابن حزم عن أبي حنيفة رحمه الله أن الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس ولا يحمل القياس مع وجوده . قال والرواية عن صاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس . وقال الشافعي رحمه الله تعالى : لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح وأما عند عدمهما فالقياس واجب . وقال أبو الفرج والقاضي أبو بكر الأبهري المالكيان : القياس

أولى من خبر الواحد المسند والمرسل . قال ابن حزم وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبول خبر الواحد قبلهما . وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب الجهر بالبسملة عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول . مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خير من قوى النظر قال ابن العربي وهذه وحلة من أحمد لا تليق بمنصبه فان ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقا . قال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين مراده بالضعيف ما انحط عن درجة الصحيح وان كان حسنا اه باختصار . وما قيل فيما نقل عن الامام أحمد رضي الله عنه ينبغي أن يقال فيما حكاه ابن حزم عن أبي حنيفة رضي الله عنه والله تعالى أعلم * وقال الزركشي في البحر قد يعمل بالقياس مع وجود النص في صور (منها) أن يكون النص عاما والقياس خاصا . وقلنا بقول الجمهور أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس فالقياس مقدم (ومنها) أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص المعارض وقطع بوجود العلة في الفرع فانه يقدم على القياس (ومنها) ان يكون النص مخالفا للقياس من كل وجه على رأى الحنفية فانهم يقدمون القياس على خبر الواحد وحكاه ابن برهان عن مالك ايضا اه وانظر هذا الاخير المنقول عن الحنفية مع ما نقله ابن حزم عن ابي حنيفة فانهما متافيان والله أعلم *

(المسألة التاسعة) ذكر الامدى في الاحكام أن القياس مأمور به لقوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الابصار) كما سبق تقريره وهو منقسم الى واجب ومندوب والواجب منه ما هو واجب على الاعيان وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوى غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت . ومنه ما هو واجب على السفاية وذلك بان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ما حدث من الواقعة بالقياس . (وأما) المندوب فهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد . فان المكلف قد يندب اليه ليكون حكمه معد الوقت الحاجة ثم قال : هل يوصف القياس بكونه ديننا لله تعالى ؟ . وحكى في ذلك ثلاثة مذاهب - الاول - مذهب القاضي عبد الجبار وهو أنه يوصف مطلقا - والثاني - مذهب

أبي الهذيل وهو المنع مطلقا - والثالث - مذهب الجبائي وهو التفصيل بين الواجب فيوصف بذلك والمندوب فلا يوصف . ثم اختار الآمدي أنه ان عني بالدين ما كان من الاحكام المقصودة بحكم الاصاله كوجوب الفعل وحرمة قاتلها ليس بدين فانه غير مقصود لنفسه بل لغيره . وإن عني بالدين ما تعبدنا به سواء كان مقصودا أصليا أو تابعا فالقياس من الدين لاننا متعبدون به وبالجمله فالمسألة لفظية اهـ كلام الآمدي في الاحكام . ويعلم منه أن هذه الاقوال كلها المعترلة ولم يبين الآمدي وجه هذه الاقوال وقد حكاها ابن السبكي في جمع الجوامع بطريقة أخرى مخالفة لحكاية الآمدي . وعبارته مع شرحه للمحلي : القياس من الدين لانه مأمور به لقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) وقيل ليس من الدين لان اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس لس كذلك لانه قد لا يحتاج اليه (وثالثها) منه حيث يتعين بان لم يكن للمسألة دليل غيره بخلاف ما اذا لم يتعين لعدم الحاجة اليه . وقد بحث العلامة ابن قاسم في آياته دليل القول الثاني . وحاصل بحثه أنه إن اريد بالمستمر ما يكون فعله مستمرا في كل وقت فيوجد من الدين ما لا يكون كذلك . وإن اريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك فهو يتكرر بتكرر الحاجة فهو كر كهي الاستخارة مثلا تتكرر بتكررها . وإن اريد به ما يكون مشروعا في حق كل أحد أو في حق الأكثر أو مالو وقع دام فيوجد من الدين قطعا ما ليس كذلك . وإن اريد به غير ذلك فليبين فتأمل اهـ . وقد أجاب العلامة الشريفي عنه بقوله : لعل المراد به ما لا يفني عنه غيره في بعض الاحيان مع امتناع العمل به ثم استشكل العلامة الشريفي تعليل الشارع للقول الثاني بقوله (لانه قد لا يحتاج اليه) بانه يقتضى أن القياس على الاول من الدين وإن لم يحتج اليه بان وجد النص . ثم أجاب عن هذا الاشكال بانه يمكن أن يقال : ان الاول يقول القياس الذي من الدين ما وجدت شروطه ومنها عدم النص . والثاني يقول حيث كان لا يحتاج اليه في بعض الاحيان عند وجود النص فليس شيء منه من الدين اهـ (فان قلت) ما الفرق بين القول الاول على هذا والقول الثالث الذي حاصله أن القياس من الدين اذا تعين بان

لا يوجد المسألة دليل غيره فان مقتضى هذا القول أن القياس من الدين عند
عدم النص كالقول الاول سواء بسواء (قلت) لعل الفرق بينهما أن الاول يقول
ان القياس مطلقا من الدين فان اشترط فيه فقدان النص كان ذلك شرطا لتحقيق
القياس لا لكونه من الدين وان لم يشترط فيه ذلك كما هو رأى من جوز اجتماعهما
فالامر واضح . (وأما الثالث) فيقول لا يكون القياس من الدين الا اذا تعين
فيشترط في كونه من الدين فقدان النص سواء جعلناه شرطا لتحقيق القياس أيضا
أم لم نجعله (فان قلت) ما الفرق بين القولين على القول باشتراط فقدان النص في
تحقق القياس (قلت) الفرق بينهما اعتبارى فقط والظاهر أن القول الثالث جار
على عدم الاشتراط كما يؤخذ من قول الشارح حيث يتعين . فالخلاف بينهما حقيقى
لا اعتبارى . وبذلك يصح القول بان الخلاف بين الاقوال الثلاثة على ما حكاه
ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى ليس لفظيا بخلافه على حكاية الآمدى
التي سبق ذكرها إلا أن ما قرره الآمدى هو المعقول فان تخصيص اسم الدين
بالثابت المستمر على التفسير السابق للعلامة الشرينى مما لم يدل عليه عقل ولا نقل
والله أعلم بحقائق الامور * ثم اعلم أن ابن السبكي نقل عن السمعاني أنه يقال : إن
حكم المقيس دين الله وشرعه ولا يجوز أن يقال قاله الله ولا رسوله لانه مستنبط
لا منصوص . وقد ناقشه العلامة ابن قاسم في آياته بما حاصله : إن قائل ذلك ان قصد
أن الله قاله * ريجا بان دل عليه بقول يخصه بالتحريم واضح لانه كذب على الله .
وان قصد انه دل عليه وأرشد اليه بحكم المقيس عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام
حال الاطلاق وقد التزم عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتى وعدم تعمد الكذب على
أنه قد يتوقف في التحريم في القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه أن كل شيء لله
فيه حكم فلمقيس حكم قاله الله الخ ما قال رحمه الله . والظاهر أن الحرمة من حيث أن
هذه العبارة تفيد أن حكم المقيس مدلول عليه بالكتاب أو السنة مباشرة فتكون
كذبا قطعاً (وإما) أنه يقصد أن الله دل عليه وأرشد اليه بحكم المقيس عليه فالظاهر
أن قصده هذا لا يخرج من الإنم لان هذا المعنى لا يؤدي بمثل هذه العبارة فتأمل

والله أعلم بالصواب * هذا تمام القول في الفصل الاول من الباب الاول الذي خصصناه لحجية القياس وما يتعلق بها وسنشرع في الفصل الثاني الذي جعلناه لبيان أن القياس من أصول الفقه والله الهادي الى سواء السبيل *

❦ الفصل الثاني في بيان أن القياس من أصول الفقه ❦

اعلم أن جمهور الاصوليين على أن لقياس من أصول الفقه ووجهه واضح فإن القياس من أدلة الفقه كالكتاب والسنة والاجماع. وذهب امام الحرمين كما نقله ابن السبكي في جمع الجوامع . والغزالي والكيما كما نقله الزركشي في البحر المحيط الى أنه ليس من أصول الفقه قال الزركشي : واختلفت ما أخذهم فقال الغزالي : لان الادلة هي المثمرة والاحكام والقياس من طرق الاستثمار . وقال الامام : لان الادلة انما تطلق على المقطوع به والقياس لا يفيد الا الظن اهـ ولم يذكر ما أخذ الكيما . وفيما قاله الغزالي وإمام الحرمين نظر (أما) ما قاله الغزالي، ففيه أنا لانسلم أن القياس بناء على أنه حجة ليس مشرأ بل هو مشر كالكتاب والسنة (اللهم) إلا أن يقال إن القياس واسطة في أن دليل حكم الاصل دال على حكم الفرع . (وأما) ما قاله إمام الحرمين فغير مسلم لانه ان أراد بالمقطوع به من قوله (إن الادلة لا تطلق إلا على المقطوع به) هو المقطوع بانه دليل (فأولا) ينافيه قوله بعد ذلك والقياس لا يفيد إلا الظن (وثانيا) لا يتأتى علي أنه حجة ثابتة قطعا . وإن كان مراده بالمقطوع به هو الذي يفيد الحكم قطعا فلا يشمل دليلا من الادلة سوى بعض أنواع الاجماع فان دلالة الكتاب والسنة على الحكم ظنية * هذا وقد وجه العلامة الشرييني ما قاله إمام الحرمين من أن القياس ليس من أصول الفقه بتوجيه آخر وعبارته . الظاهر أن أصول الفقه عند الامام لا تطلق إلا على ما ثبتت الفقه استقلالاً بان لا يحتاج في الدلالة على الحكم إلى غيرها وكل واحد من الكتاب والسنة والاجماع كذلك . بخلاف القياس فانه محتاج في الدلالة على الحكم الى أحد هذه الثلاثة ضرورة توقفه على العلة المنصوصة بأحدها أو المستنبطة مما نص عليه به . فثبت أن كونه حجة لا ينافي أنه ليس من أصول الفقه (فان قلت) الاجماع أيضا نفتقر الى السند فينبغي أن لا يكون من الاصول على هذا (قلت) أحاب السعد في التلويح

بأن الاجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند والالتفات إليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة فتأمل اهـ رحمه الله . وانظر لم اقتصر في وجه توقف القياس على غيره على توقفه على المنصوصة الخ ولم يذكر توقفه على النص أو الاجماع على حكم الاصل هـ ثم اعلم أن ما ذكره العلامة الشريفي يظهر منه مدرك امام الحرمين في عدم اعتبار القياس من الاصول وحاصله . أن القياس حيث احتاج في الدلالة على الحكم الى غيره لا يصح اطلاق الاصل عليه لان الاصل ما بنى عليه غيره وهو أيضا المحتاج اليه . والقياس مبنى على غيره ومحتاج الى ذلك الغير . وفيه نظر لان القياس كما يبنى على غيره يبنى عليه غيره وهو الحكم الشرعي المستفاد منه وأصول الفقه سميت أصولاً لا بتناء الفقه عليها وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية فلا يعتد بهذا المدرك . فالحق أنه من الاصول بل هو بالنظر الى الفن المدون أدق مباحثه والله تعالى أعلم بالصواب هـ

❦ خاتمة لهذا الباب في القياس في اللغات والعقليات ❦

﴿ القياس في اللغات ﴾

ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني على النقل الصحيح عنه وامام الحرمين والغزالي والآمدي وابن الحاجب وكذا أصحابنا وأكثر الحنفية وجمهور المعتزلة على ما نقله في المحصول عنهم الى أن اللغة لا يجوز اثباتها بالقياس . وجزم به الامام في الاوامر والنواهي من المحصول . وذهب الامام هنا الى الجواز وتبعه البيضاوي في المنهاج ونقله في المحصول عن ابن سريج من أصحاب الشافعي ونقله أيضا فيه عن ابن جني في الخصائص أنه قول أكثر أئمة العربية كالمازني وأبي علي الفارسي . ونقله ابن السبكي في جمع الجوامع عن ابن أبي هريرة وأبي اسحق الشيرازي من أصحابنا . كما أنه حكى قولاً ثالثاً بجواز اثبات الحقيقة بالقياس دون المجاز . وقبل ان تذكر حجج الفريقين نبين أموراً لا بد من الوقوف عليها (الاول) اتفقوا على أنه ليس من محل الخلاف ثلاثة أشياء (أحدها) ما ثبت تعميمه لافراده بطريق النقل عن العرب سواء كان جامداً كرجل وأسامة أو مشتقاً كاسماء الفاعلين والمفعولين كالضارب

والمضروب . فان انقظ رجل نقل عن العرب أنه اسم للذكر البالغ من بني آدم فيطلق
على كل واحد وان لم يسمع من العرب اطلاقه عليه بخصوصه من غير قياس . وكذلك
أسماء فانه اسم للحيوان المفترس ولا يحتاج في اطلاقه على أى حيوان مفترس الى
قياس ولم يسمع من العرب اطلاقه بخصوصه عليه . وكذلك الضارب والمضروب
(ثانيها) ما ثبت تعميمه بالاستقراء والتتبع من أئمة اللغة العربية لكلام العرب
ككل فاعل مرفوع فان مثل هذه القاعدة السكائية ثبتت باستقراء كلام العرب
فكانها مقررة لديهم وإن لم يعرفوها بهذا العنوان الحادث بمحدث الاصطلاحات
النحوية . فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع شحوصه من العرب لا يكون ذلك بطريق القياس .
قال ابن السبكي في جمع الجوامع مامعناه . ان انقظ القياس يغني عن اخراج هاتين
الصورتين من محل النزاع . ووجهه أن اثبات تعميمه بالنقل او بالاستقراء لا يتصور
فيه قياس حتي ينفي عن محل النزاع . (لا يقال) انه يتصور فيه قياس بأنه يقاس
بالم يسمع رفعه بخصوصه على ماسمع (لا نا نقول) مالم يسمع شحوصه من العرب
داخل في السكائية المقررة لديهم فحكمه مستفاد من كلامهم بطريق الاصلالة والنص
لا بطريق القياس فان مثله مثل مالونص الشارع على أن كل مسكر حرام ثم ظهر
مسكر من المسكرات حديثا لم يكن موجودا قبل هذا الزمن فان حكمه مستفاد من
النص على السكائية الشاملة له لا بطريق القياس (ثالثها) الاعلام الشخصية كزيد
وعمر والنسبة لمعناها العلمي فانه لم نوضع لمعانيها العلمية للمناسبة بينهما حتي يعقل
قياس ماشاركها في تلك المناسبة عليها وإنما وضعت لتمييز الاشخاص بعضها عن
بعض عند العالم بوضعها حتي أن من لم يعلم ذلك الوضع لا يتميز الشخص باسمه عنده
عن غيره . قول ابن السبكي (فان قلت) قد شاع في العرف قولهم هذا سيويوه وهذا
جالينوس وليس إلا بطريق القياس وإلا لم يحصل المدح في ذلك (قالت) جاز أن
يكون ذلك بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه أى هذا حافظ ككتاب
سيويوه وعلم جالينوس اه وأقول . يجوز أيضا أن يكون هذا الاطلاق على سبيل
الاستعارة لانه من الاعلام المشتهرة بنوع وصفية كحاتم وإن يكون من قبيل التشبيه
الذي أي في علم النحو و جالينوس في العلام (فان قلت)

إذا كان العلم مشتهراً بنوع وصفية وجاز التجوز فيه على ما هو مقرر في علم البيان فهل يجوز أن يكون من محل الخلاف كباقي المجازات على ماسيأتي (قلت) لم أر نصافيه والظاهر أنه يكون من محل الخلاف لانه بالتأويل يصير اسم جنس والله أعلم (وإنما) محل النزاع هو الاسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الاوصاف الموجودة في المسمي وجوداً وعدمه كالخمر فانه اسم لعصير العنب المسكر وهو دائر مع الاسكار وجوداً وعدمه فهل يقاس النبيذ عليه لمشاركته له في وصف الاسكار فيطلق عليه اسم الخمر أيضاً أولاً وكذا لفظ السارق هل يطلق قياساً على النباش لمشاركته له في أنه أخذ مال الغير خفية وكذا لفظ الزاني هل يطلق على اللواط قياساً لمشاركته له في أن كلا ايلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتق طبعاً أولاً وهكذا . كذا في ابن السبكي (فان قلت) ظاهره أنه لا يشترط المناسبة بين اللفظ والمعنى مع أن المعروف أنه لا بد منها كما سيأتي في عبارة الشرييني * وعبرة الاسنوى في هذا المقام أوضح من عبارة ابن السبكي ونصها : وإنما محل الخلاف الاسماء التي وضعت على الذوات لاجل اشهادها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجوداً وعدمه (قلت) إن دور ان الاسم مع الوصف قائم بالمسمي دليل المناسبة بين الاسم والمسمي باعتباره وان لم يظهر لامي الكل كما ظهر في لفظ الخمر . فلا يقال أي مناسبة بين لفظ الزنا ومعناه ولفظ السارق ومعناه فتأمل والله أعلم (الامر الثاني) يفرق بين القياس في الشرعيات والقياس في اللغات بان قياس اللغة يكون الجامع فيه مجرد مناسبة بين المعنى ولفظ الاصل . وقياس في الشرعيات يكون الجامع فيه علة بين المعنيين (الامر الثالث) سبق أن قياس اللغة قبل يجرى في الحقيقة والمجاز وقيل في الحقيقة فقط وقيل لا يجرى فيها (أما) محوره في الحقيقة يظهر من الامثلة السابقة (وأما) المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة في الفرس من حيث إنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هي التقيد فاذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الاربع امكن العلاقة قياساً على انحاز الاول لوجود المناسبة بين اللفظ ومعناه لا لور كان قياساً السحر على الخمر بجامع اسميه بين اللفظ والمعنى فيها (فان قلت) اذا اشترط سماع شخص العلاقة في المحاز يكون

لهذا القياس فائدة وإذا لم نشترط ذلك واكتفينا بسماع نوعها كما هو الصحيح فلا فائدة في هذا القياس لأن باب التجوز مفتوح على مصراعيه سواء جوزنا القياس في المجاز أولا بل هو خارج حينئذ عن محل النزاع لأنه بمنزلة ما ثبت تعميمه بالاستقراء (قلت) يترتب على ذلك فائدة جلية وهي أنا إذا جوزنا اثبات اللغة قياسا ورتب حكم على مجاز وهناك مجاز آخر مشترك للمجاز الأول في المناسبة تعدى الحكم إليه من غير حاجة إلى القياس الشرعي بخلاف ما إذا لم نجوز اثبات اللغة بالقياس. وإن اكتفينا بسماع نوع العلاقة وهو أيضا ليس خارجا عن محل النزاع كما ثبت تعميمه بالاستقراء لأن المجاز الثابت بطريق القياس على القول به يكون بمنزلة ما سمع التكلم به بخلاف ما إذا لم نقل بالقياس. ولو اكتفينا بسماع النوع فإنه لا يكون بمنزلة ما سمع التكلم به بل غايته أنه يجوز في مقام آخر أن يستعمل هذا اللفظ في المعنى الثاني مجازاً من أي شخص آخر ولا يحمل كلام صاحب المجاز الأول عليه. ثم هو أخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط فيه مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين. (أما) هنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم. كذا في تقرير العلامة الشريفي مع زيادة توضيح (الامر الرابع) أن فائدة هذا الخلاف أنا إذا جوزنا اثبات اللغة بالقياس كان حكم النبيذ والنباش واللائط مستفاداً من النص على حكم الخمر والسارق والزاني من غير حاجة إلى قياس شرعي والله أعلم.

(حجج المجوزين لاثبات اللغة بالقياس)

ذكر الامام في المحصول عدة أدلة للمجوزين (الأول) أنا إذا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمرأ قبل الشدة الطارئة وإذا حصلت سمي معها خمرأ وإذا زالت مرة أخرى زال الاسم. والدوران يفيد ظن العلية. حصل ظن أن العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم إذا رأينا حصول الشدة في النبيذ حصل ظن أن علة هذا الاسم حاصلة فيه فيحصل ظن أنه سمي بهذا الاسم. وإذا حصل ظن أنه سمي بهذا الاسم وعلمنا أو ظننا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمه النبيذ اهـ ما ذكره الامام في المحصول. ويتلخص في أن الاسم دار مع الوصف وجودا وعدما فيظن أن الوصف علة فاذا رأينا هذا الوصف في معنى آخر ظن أنه مسمى بهذا

بهذا الاسم قياسا . وإلى هنا تم الدليل (وأما) قوله وإذا حصل أنه مسمى بهذا
والاسم وعلمنا أو ظننا الخ فهو زائد عن القياس في اللغة وإنما ذكره لبيان فائدة *
خلاصتها أنا إذا جوزنا إثبات اللغة بالقياس كان المقيس بمنزلة ما سمع التكلم به
وكان منصوبا على حكمه بالنص على حكم المقيس عليه من غير حاجة إلى القياس
الشرعي كما سبق * وتقرير هذا الدليل على القانون المنطقي أن تقول: كلما ثبت أن
تسمية شيء باسم معلة بوصف ووجد ذلك الوصف في معنى آخر ثبت أن هذا المعنى
الآخر مقيس على الأول ومسمى باسمه لكن المقدم ثابت فالتالي مثله وهو المطلوب
(أما) الصغرى فدليلها الدوران (وأما) الملازمة فوجهها أنه لو لم يكن مقيسا عليه
ومسمى باسمه لزم تخلف المعلول عن العلة وأن لا يكون للتعليل فائدة . ويرد على صفراء
أنا لانسلم أن الدوران يفيد ظن العلية للتسمية بهذا الاسم لوجوه (الأول) أن
الدوران جاء من أن الواضع إنما وضع هذا الاسم لهذا المعنى المركب ولا شك أن
الاسم لا يطلق حقيقة على المعنى قبل تمامه كما أنه لا يطلق عليه كذلك إذا فقد منه
جزء . فمثلا الواضع وضع الحجر لعصير العنب المشتد فقبل أن يكون مشتدا لم يتحقق
تمام المعنى حتى يطلق عليه اسم الحجر فإذا ما صار مشتدا تحقق المعنى الموضوع له
فساغ الإطلاق . فإذا زال بعض المعنى زال تحقق تمام المعنى الموضوع له فلا يسوغ
الإطلاق . فمثله مثل السرير الموضوع للمركب من خشب ومسامر فقبل التركيب
لا يقال له سرير وبعد التركيب يقال له ذلك فإذا ماتفكك فقد زال عنه الاسم *
(الوجه الثاني) أن الدوران إنما يفيد ظن العلية فيما يحتملها وهنا لا يتصور علة بين
المعاني والألفاظ . وما يرى من بعض المناسبات فهي لترجيح الإطلاق وليست
موجبة له والا كانت الدلالة طبيعية لا تحتاج لوضع واضح وأن سلمنا تصور علة
بين المعاني والألفاظ بناء على أن العلة هي المعرف فالاسم كما دار مع الوصف دار
مع خصوصية المحل فالدوران لا ينفك عن المزاحم فلا يفيد العلية . (ولا يقال)
أذن لا يفيد في الشرعيات لعدم خبوه عنه (لأننا نقول) أن القاطع لما دل على جواز
القياس في الشرعيات علمنا أن تلك الخصوصيات لا مدخل لها في إثبات تلك الأحكام

ولا قاطع في اللغات يدل على جريان القياس فيها * ويرد على الكبرى أنه لا يلزم من تعليل التسمية تعديتها كما تقدم في مسألة التنصيص إلا إذا أذن الواضع والواضع لم يعرف فضلا عن معرفة أذنه في هذه التعدية (فإن قلت) نختار أن الواضع هو الله تعالى وهو قد أذن بالقياس مطلقا (قلت) علي تسليم ما ذكرته أن الواضع هو الله لا نسلم أنه أذن بالقياس مطلقا وإنما ورد منه التعبد بالقياس في الشرعيات فقط أخذا من الأدلة السابقة الدالة على التعبد . وعموم قوله تعالى (فاعتبروا) لم يثبت في القياس الشرعي فضلا عن شموله للقياس في اللغة والله اعلم * هذا وقد اورد شرح المنهاج على هذا الدليل أنه منقوض تقضا اجماليا بمثل القارورة فإنها وضعت لازجا جعلا مستقرار الماء فيها ومع ذلك لم تسم بها الجرار والخوابي . وسيأتي ذكرها في حجج المانعين *

(الدليل الثاني) وهو الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي كما قاله الامام في المحصول أنه ثبت باجماع أهل اللغة أن كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وهكذا من أوجه الاعراب . ولم يثبت ذلك الا قياسا لأنهم لما وصفوا بعض الفاعلين مثلا بذلك واستمروا عليه علم انه ارتفع لكونه فاعلا اه وفيه نظر فإن ذلك خارج عن موضع النزاع كما سبق فإن عمومته ثابت عن العرب غاية أنه ثبت لدينا بطريق استقراء أئمة اللغة لكلامهم فدل هذا الاستقراء على ان هذه السكوية مقررة عند العرب وإن لم تكن بهذا العنوان المصطلح عليه كما سبق *

(الدليل الثالث) أن علماء العرب أجمعوا على أن المفعول الذي لم يسم فاعله إنما ارتفع لمشابهة للفاعل في اسناد الفعل اليه ولم تزل فرق النحاة من الكوفيين والبصريين يعالون الاحكام الاعراية فيقولون : ان هذا يشبه هذا في كذا فوجب أن يشبه في الاعراب . واجماع أهل اللغة حجة في المباحث اللغوية اه وفيه نظر فإن المقرر في علم النحو أن المدار في اثبات قواعده على السماع من العرب وما يذكره النحاة من الداسبات والعلل إنما هو لبيان حكمة ما وقع وصدر من العرب ولضبط القواعد المستفادة بطريق الاستقراء والتنبع لكلامهم * (تنبيه) لم يذكر هذين الدليلين كثير من المتأخرين كصاحب المنهاج وشراحه ولعلمهم تركوها

لأنهما خارجان عن محل النزاع الذي حرروه كما علمت من الرد عليهما . وانما ذكرتهما لان الامام في المحصول قال في أحدهما انه الذي عول عليه أئمة العربية كالمازني : فيؤخذ من ذلك أن تحرير محل النزاع بما سبق غير متفق عليه بين الاصوليين وأئمة اللغة . وقد يؤخذ منه أيضا ان ما يعنيه أئمة العربية من القياس في اللغة مخالف لما يعنيه الاصوليون فتدبر وحرر والله اعلم بحقائق الامور * (الدليل الرابع) قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) فانه عام يتناول كل الاقيسة وفيه نظر لما سبق ولان هذا البحث لغوي سابق علي ورود الشرع واثباته بهذه الآية يقتضي انه شرعي . وأن القياس في اللغة انما جاز بعد ورود الشرع فقط والله اعلم *

حجج المانعين لاثبات اللغة بالقياس

احتجوا اولا بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) ووجه الدلالة منها على المقصود انها دلت علي ان جميع الاسماء توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وفيه نظر من وجهين (الاول) انه يجوز ان يكون ذلك خاصا بآدم اما غيره فيجوز ان يدرك بعضها بالتوقيف والبعض الآخر بالقياس (والجواب) ان مقتضى هذه الآية ان اللغة محدودة وان تعليمها يتعين فيه التوقيف المحض (الوجه الثاني) انه يجوز ان لا تكون (ال) في الاسماء للاستغراق فيكون معناها علمه البعض توقيفا ونبيه علي البعض الآخر بالقياس (والجواب) ان هذا الاحتمال ينافيه التاكيد بقوله كلها ولا يناسب مقام إظهار فضل آدم عليه السلام * واحتجوا ثانيا بان القياس لا يتصور الا إذا أمكن تعليل حكم الاصل وتعديل الاسماء غير ممكن والا كانت مقتضية لمعانيتها باعتبار ذاتها فتكون دلالتها طبيعية لا وضعية . وما يرى من المناسبات فهي ترجيح الاطلاق فقط كما سبق . (لا يقال) ان العلة بمعنى المعرف والامارة وهي متحققة بين الاسم والمسمى ولا يلزم ما ذكرته علي التعليل (لانا نقول) ان مثل هذه الامارة لا تقتضي تعدية التسمية بالاسم لانها مرجحة الاطلاق له كما سبق * واحتجوا ثالثا بان وضع اللغة على خلاف مقتضى القياس فأنهم سمو الفرس الاسود أدهم ولم يسموا الحمار الاسود به . وسموا الفرس الايض اشهب

دون الحمار الأبيض . وسدوا صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا . وصوت الكلب نباحا . وأيضا سدوا القارورة بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها وذلك المعنى حاصل في الحياض والانهيار مع أنها لا تسمى بذلك (فإن قلت) إن أقصى ما ذكرت أن هناك صوراً لا يجرى فيها القياس وذلك لا يقدر في العمل به . كما أن النظام ذكر صوراً كثيرة في الشرع لا يجرى فيها القياس فلم يقتض ذلك المنع من العمل به شرعا (قلت) فرق بينهما من وجهين (الأول) أن النظام ذكر هذه الصور التي لا يجرى فيها القياس الشرعي مع وجود الاذن من الشارع بالقياس فلم تقو على معارضته (وأما) في اللغات فلم يوجد إذن من الواضع بأجراء القياس فيها (الثاني) أن الغالب في الأحكام الشرعية أن تكون معقولة المعنى وما ذكره النظام من الصور على تسليم أنها ليست معقولة المعنى فهي نادرة بالنسبة لما عداها (وأما) اللغات فبالعكس فالقليل منها ظهر فيه مناسبة بين اللفظ والمعنى والاكثر لم يظهر فيه تلك المناسبة والله أعلم . وبعد فقد خطر بالبال بحث يتعلق بأجراء القياس في اللغات لم أر أحدا من الأصوليين أشار إليه ولعل ذلك لعدم استيعابي بالقدر الممكن لكلامهم . أو لأنه بحث لا يستحق الذكر وحاصله : أنا إذا جوزنا إثبات اللغة بالقياس وكان النبيذ مثلاً مسمى باسم الخمر ومراداً من ذلك الاسم إذا أطلق . فهل ارادته منه على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز مع العلم بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ولفظ الخمر لم يوضع للنبيذ وإنما وضع لعصير العنب المشد والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة وقرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي مطلقاً على رأى أو وحده على رأى آخر . ولفظ الخمر لم يستعمل في النبيذ كذلك لأن الاستعمال شرطه القصد من المستعمل . ولأنه لم توجد العلاقة المعتبرة في المجاز ولا القرينة . ويمكن أن يقال جواباً عن هذا السؤال إنه يجوز أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة لأن الواضع لما وضع اسم الخمر مثلاً لعصير العنب المسكر لعله هي الاسكار فكانه وضعه لكل مسكر . فلفظ الخمر إذا أطلق بناء على القياس يراد به كل ما وجدت فيه العلة من المسكرات أحدها

وهو عصير العنب المشتد بطريق الاصلة لانه الذي لاحظه الواضع أولا والباقي بطريق القياس (فان قلت) أي فرق بين اللفظ الذي شمل غير الموضوع له أصالة مع الموضوع له بطريق القياس وبين عموم المجاز أو الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) الفرق بينهما من وجهين (الاول) أن عموم المجاز يتوقف على ثقل المتكلم اللفظ من المعنى الخاص الى المعنى العام ثم يستعمل فيه اللفظ لعلاقة العموم والخصوص وينصب على ذلك قرينة . بخلاف الثابت بالقياس (والثاني) أن عموم المجاز انما يكون بالنظر لتكلم ومستعمل دون آخر بخلاف الثابت بالقياس (فمثلا) يوجد متكلم يستعمل لفظ الاسد في مطلق جرىء على سبيل عموم المجاز وينصب على ذلك قرينة . ويوجد آخر يستعمله في معناه الاصلى او معني آخر لم يشمل معناه الاصلى لعلاقة وقرينة (وأما) اللفظ الشامل لغير معناه الاصلى بطريق القياس فليس كذلك بل يكون اللفظ الموضوع لمعنى مناسبة موجودة في غيره مرادا منه جميع ما وجدت فيه تلك المناسبة بالنسبة لجميع إطلاقاته لا يختلف باختلاف المتكلمين والمستعملين لما علمت من ان اللفظ بناء على جواز القياس كأنه موضوع للعام والله اعلم بالصواب *

صح القياس في العقليات .

قال الامام في المحصول : اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد . قالوا ولا بد له من جامع عقلى والجامع أربعة - العلة - والحد - والشرط - والدليل - أما الجمع بالعلة فكقول أصحابنا . اذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم وجب أن تكون كذلك في الغائب (وأما) الجمع بالحد فكقول القائل العلم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا (وأما) الجمع بالشرط فكقولنا . العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا (وأما) الجمع بالدليل فكقولنا . التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم في الشاهد فكذا في الغائب اه (واعلم) أن ابن السبكي اعترض على تمثيل الامام للجمع بالعلة والجمع بالشرط بما ذكر قال . لان الاول جمع بالمعلول لا بالعلة . والثاني جمع بالمشروط لا بالشرط . ثم ذكر مثالا صحيحا للجمع بالعلة وهو قول

أصحابنا كون الشيء يصح أن يرى معطلا بالوجود شاهدا فكذا في الغائب اه
وينحل الى قياس البارى على خلقه في أنه يرى بجامع الوجود . وفيه أن هذا
انما يظهر على غير ما جرى عليه الاشعري من أن الوجود غير الموجود حتى يتحقق
الاشتراك فيه بين المقيس والمقيس عليه (أما) على مذهب الاشعري من أن
الوجود عين الموجود فلا (اللهم) الا أن يقال . إن مذهب الاشعري مؤول ليس
على ظاهره كما حقق في علم الكلام * وذكر أيضا مثالا صحيحا للجمع بالشرط
وهو قول المعتزلة . شرط صحة كون الشيء مرثيا في الشاهد كونه مقابلا أو في
حكم المقابل فكذا في الغائب اه وسيأتي ما يتعلق بتصوير هذا القياس

ولنرجع الى وجه اعتراضه على أمثلة الامام (أما) اعتراضه على مثال الجمع
بالعلة فلان المقيس فيه الغائب والمقيس عليه الشاهد العالم . والجامع كون كل منهما
عالمًا والحكم ثبوت صفة العلم للغائب كالشاهد . فالجامع وهو العالمية معلول لالة
ولك أن تقول . ان هذا جمع بالعلة لا بالمعلول . ووجهه أن الله تعالى عالم باتفاق
أهل السنة والمعتزلة وأما الخلاف بينهم في أنه هل هو عالم بذاته لا بصفة زائدة
عليها ؟ أو هو عالم بصفة وجودية زائدة على الذات وهي العلم ؟ فاهل السنة على
الثاني . والمعتزلة على الاول مع اتفاقهم على أن العالم في الشاهد عالم بعلم زائد على
ذاته أى ان له صفة وجودية وهي العلم . وعلى أن عالمية الشاهد مفتقرة الى العلم أى
انها علة الافتقار اليه فقال الاصحاب . اذا كانت عالمية الشاهد علة للافتقار الى
العلم فكذا عالمية الغائب لان حقيقتيهما واحدة . وحينئذ يكون شرح المثال الذى
أورده الامام هكذا : الغائب عالم فيجب أن يكون له علم كالشاهد فالعالمية علة
للافتقار الى العلم فيكون الجمع بالعلة لا بالمعلول . كذا يؤخذ من شرح الاصفهاني
على المحصول تقلا عن الامام في الرسالة البهائية مع زيادة توضيح * ومنه تعلم أن
المراد من العلة ما يشمل ما لو كانت العلة في الذهن أى العلة العلمية . فانه يلزم من
العلم بأن الله عالم العلم بأن له علما غير أن التعبير بالافتقار قد لا يناسب مقام الذات
العلية فتأمل والله أعلم (وأما) اعتراضه على مثال الجمع بالشرط . فوجهه أن المقيس

فيه الغائب والمقيس عليه الشاهد والجامع كون كل منهما له علم وإرادة والحكم اتصافهما بالحيلة فالجامع وهو الاتصاف بالعلم والارادة مشروط لا شرط . ولك أن تقول المقيس الغائب والمقيس عليه الشاهد والجامع كون كل منهما حيلوا بالحكم اتصاف كل منهما بالعلم والارادة فالجمع فيه بالشرط لا بالمشروط : وفيه أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فهذا القياس الذي جمع فيه بالشرط ضعيف جدا كذا يؤخذ من شرح الاصفهاني علي المحصول * ثم اعلم أن في هذا المقام بحثا جليلا لم أر أحدا أشار اليه في كتب الاصول . وهو أن المعقول في الجامع القياسي أن الحكم في الاصل والفرع ناشيء عنه ومترب عليه والامور الاربعة التي ذكرها أن الجامع في القياس العقلي لا يعدوها إنما يظهر ما قلناه في ثلاثة منها فقط وهي - العلة - والحد ويعبر عنه بعضهم بالحقيقة - والدليل - أما الشرط فجعله جامعا مشكلا وذلك لانه ان كان معني كونه جامعا أن يكون حكم الاصل مشروطا بشرط وذلك الشرط موجود في الفرع فيلحق به في حكمه وهو المشروط كما صورنا فيما سبق للمثال الذي أورده الامام للجمع بالشرط وهو قياس الغائب على الشاهد في اتصافهما بالعلم والارادة لاتصافهما بالحياة فلا يسلم هذا القياس لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط كما سبق بل الجمع بالمشروط هو المعقول لانه يلزم من وجوده وجود الشرط كما صور ابن السبكي مثال الامام السابق . وأن كان معني كونه جامعا أن كلا من الاصل والفرع اشتركا في أن الحكم فيهما لا يتحقق إلا بشرط فاذا انتفى الشرط لا يوجد الحكم ويكون القصد من القياس الاستدلال على نفي المشروط لانتفاء شرطه كما في مثال ابن السبكي للجمع بالشرط فانه ينحل إلى أن الغائب مقيس على الشاهد بجامع أن كلا منهما شرط رؤيته المقابلة فاذا انتفت الرؤية وهي ممتعة في الغائب فتمتنع الرؤية وهو المطلوب فمثل هذا القياس ليس على نسق الاقيسة لأنه لم يثبت للفرع الحكم الثابت في الاصل (فان قالت) ان الحكم الثابت للاصل والفرع هو عدم صحة الرؤية حال عدم الشرط وهو المقابلة وصحتها حال وجوده .

والجامع أن كلا منهما شرط صحة رؤيته المقابلة (قلت) هذا ليس مقصود المعتزلي من هذا القياس وإنما مقصوده إثبات أن الله لا يرى لعدم تحقق شرطها وهو المقابلة المستحيلة عليه تعالى (اللهم) إلا أن يقال : إن القياس وسيلة لهذا المقصود لأنه إذا ثبت أن الرؤية لا تصح إلا إذا وجدت المقابلة سواء في الشاهد والغائب — ومن المعلوم أن المقابلة محالة على الله تعالى — ثبت امتناع رؤيته تعالى وهو المطلوب للمعتزلي فحرر هذا الموضوع فهذا جهد المقل *

(تنبيه) قد علمت أن هذا القياس يسمى عند المتكلمين قياس الغائب على الشاهد . ولا يخفى أن في التعبير بالغائب إساءة أدب وإن كان المقصود منه ظاهراً أي الغائب عن العيون في دار الدنيا إلا لمن شاء الله من كلمة الرسل . كذا في العطار على جمع الجوامع *

هذا كله عند القائلين بجريان القياس في العقليات . وذهب طائفة كما قاله ابن السبكي إلى عدم صحته فيها . واحتجوا بأن هذا القياس لا يفيد اليقين والمطالب العقلية يقينية . وعلى تسليم أنه قد يفيد فيستغنى عنه بالعقل . أما أنه لا يفيد اليقين فلا أن أقوى أنواعه ما كان الجمع فيه بالعلة وهو لا يفيد اليقين لأن ذلك يتوقف على القطع بأن الحكم ثبت في الأصل لعله كذا . وعلى القطع بأن تلك العلة موجودة في الفرع . والقطع بهاتين المقدمتين أمر صعب لأن العلة الحاصلة في الفرع مثل العلة الحاصلة في الأصل والمثلان لابد أن يتغايرا بالتعيين والهوية وإلا كان هذا عين ذاك وذاك عين هذا فيكونان أمراً واحداً لا مثليين وقد فرض أنهما مثلان . وإذا حصل التغاير بالتعيين أو الهوية فيحتمل أن يكون ذلك التعيين في أحد الجانبين جزء علة أو شرطها وفي الجانب الآخر مانعاً (وأما) وجه الاستغناء عنه فظاهر — والجواب — أن هذا الاحتمال قد يحصل القطع بعدمه . قال القرافي في شرح المحصول : يقطع الناظر بعدم اعتبار خصوصيات المحال عقلاً وعادة وشرعاً (أما) عقلاً فلا أننا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالماً لأصول هذه المعاني دون شخصياتها (وأما) عادة فلا أننا نعلم أن زيدا إنما احترقت

خشبته بهذه النار لكونها نارا وأن خصوصها وخصوص الخشبة لا مدخل له في الاحراق (وأما) شرعا فلا نأقطع بأن هذا الزاني إنما يرجم لما صدر منه من مفهوم الزنا المطلق المشترك بينه وبين غيره من الزناة لا لخصوص زناه . فتحصيل اليقين ليس عسرا بل كثير جدا . نعم في بعض المواطن قد لا يحصل اليقين وذلك لا يقدح في حصوله في غيرها . وعلي تسليم أنه لا يفيد إلا الظن فلا نسلم أن المطالب العقلية كلها يقينية بل منها يقينية ومنها ظنية فيحتاج للقياس في الثانية دون الاولى (وأما) قولهم - يعني عنه العقل - أي نظره بطريق البرهان المنطقي فلا يقتضي المنع لجواز أن يكون اقياس دليلا آخر ينضم الى الدليل البرهاني فينفع للترجيح عند التعارض والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * الى هنا انتهى ما أردنا ذكره في القياس في العقليات ولم نطل الكلام فيه لأن موضع بحثه العلوم العقلية فاقصرنا فيه على القدر المحتاج اليه . وبه تم الكلام على الباب الاول الذي جعلناه لحجية القياس وسنشرع في الباب الثاني الذي خصصناه لأركانه وفقنا الله لاتمامه كما وفقنا لاتمام الاول آمين *

﴿ الباب الثاني في أركان القياس ﴾

« وينحصر في مقدمة وفصلين وخاتمة »

أما المقدمة ففي أمرين (الاول) في بيان الأركان إجمالا . وفي وجه كونها أركانا (الثاني) في بيان ما يسمي منها أصلا وما يسمي فرعا ونبدأ ببيان الاول فنقول : قد علمت من تعريف القياس أن أركانه أربعة (١) - المقيس عليه - والمقيس - والعلة المشتركة بينهما - والحكم - واعتبروا الحكم ركنا واحدا لأن حكم الفرع عين حكم الاصل ولا يختلفان إلا بالاعتبار . ثم اعلم أن أركان الشيء كما قاله العضد هي أجزاءه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقة وتوجد بها هويته . والحقيقة العقلية هي الماهية الكيانية المعقولة المعبر عنها بالمفهوم . والهوية هي الشخص

(١) في بعض كتب الحنفية أن للقياس ركنا واحداً هو العلة وما عداه

شروط لا بد منها فيه اه منه

(٢٧ - ج ١ - نبراس العقول)

الجزئي الذي في الخارج المشار اليه به . فتركب الحقيقة من الأركان بالنظر
للوجود العقلي . ووجود الهوية بها بالنظر للوجود الخارجي . وقد توقف
الشهاب في حواشي جمع الجوامع في اعتبار هذه الأمور الأربعة أركاناً للقياس .
ووجه توقفه أن القياس كما سبق هو الإثبات والحمل أو المساواة وليس في الخارج
شيء مركب من هذه الأركان وإنما الموجود فيه مجرد الحمل أو المساواة (والجواب)
أن معنى قولهم أركان الشيء حقيقة لهويته أنه لا يتحقق الفرد الخارجي إلا بها . فالإثبات
أو المساواة لا توجد خارجاً حتى توجد هذه الأمور . وليس معنى قولهم حقيقة لهويته أن يكون
في الخارج أمر مركب منها (وأما) ما أجاب به ابن قاسم من قوله : أنت خير بأن
هذه الأمور إذا تحققت تحقق القياس خارجاً أي في الواقع ونفس الأمر فلا وجه
لهذا التوقف . وكأنه أي الشهاب ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الأعيان
وهو وهم قطعاً فجواب في غير محل السؤال كما قاله العلامة الشريفي . أي لأنك
علمت أن محل السؤال قولهم : توجد بها هويته . والهوية هي الفرد الخارجي
فظاهره أن الفرد الخارجي مركب منها مع أنه ليس في الخارج إلا الحمل أو المساواة
وقد علمت تحرير الجواب والله أعلم (المبحث الثاني) فيما يسمى من الأركان أصلاً
وما يسمى فرعاً . وأعلم أنهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة مذاهب (الأول) مذهب الفقهاء
وهو أن المقيس عليه يسمى أصلاً والمقيس يسمى فرعاً (والثاني) مذهب المتكلمين
وهو أن الأصل اسم لدليل حكم المقيس عليه . والفرع اسم لحكم المقيس . هذا هو
المعروف ولم يتعرض له الإمام . وقل الأسنوي . إن قياس قول المتكلمين أن يكون
الفرع المقابل هو حكم المحل المشبه به أي حكم المقيس عليه (الثالث) مذهب الإمام
الرازي وهو أن الحكم في محل الوفاق أصل والعلة فيه فرع . وفي محل الخلاف
بالعكس . فللقياس عنده أصلان وفرعان . هذه هي المذاهب على سبيل الإجمال .
والأصل والفرع على مذهب المتكلمين خارجان عن أركان القياس . وكذلك
أحد الفرعين على مذهب الإمام وهذا الخلاف لأطائل تحته ولا يترتب عليه فائدة
وإنما اصطلاح كل فريق على ما يسمى أصلاً وما يسمى فرعاً مع مراعاة الجميع وجه
انطباق معنى الأصلية والفرعية بحسب الأصل على ما أراد منهما في هذا المقام .

وسيتضح لك أن كل فريق له وجه فيما اصطلح عليه الا أن الخلاف فيما هو الانسب منها . ولما كان ذكر الحجاج لهذه المذاهب لا يخلو من فائدة وكان أول من أثار غباره الامام الرازي رحمه الله رأيت أن لا أخلى هذا الكتاب منه مبتدئا بعبارة الامام فأقول . قل الامام رحمه الله في المحصول . اذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بمنسبه متفاضلا فأصل القياس اما أن يكون هو البر أو الحكم الثابت فيه أو علة ذلك الحكم . أو النص الدال على علة ذلك الحكم . فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه . والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم (أما) قول الفقهاء فضعيف لان أصل الشيء ما تفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه . ولو وجد ذلك الحكم في صورة أخرى ولم يوجد في البر أمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه . فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع أصلا على البر بل على الحكم الخاص فيه . فالبر لا يكون أصلا للحكم المطلوب (وأما) قول المتكلمين فضعيف أيضا من هذا الوجه لانا لو قدرنا أننا كوننا عالمين بحرمة الربا في البر بالضرورة أو بالدلائل العقلية لامكنتنا أن نفرع حكم الذرة عليه . ولو قدرنا أن النص لم يدل على حرمة الربا في صورة خاصة لم يمكن أن نفرع عليه حكم الذرة . واذا كان كذلك لم يكن النص أصلا للقياس بل أصلا لحكم محل الوفاق اه وخلاصته أن فرع القياس هو حكم المقيس وهو لا يتفرع على نفس المقيس عليه وهو المحل المشبه به . وإنما يتفرع على حكمه . حتى أنه اذا وجد هذا الحكم في صورة أخرى ولم يوجد فيما فرضناه مقيسا عليه يتفرع حكم المقيس على الحكم الموجود في الصورة الأخرى ولا يتفرع أيضا على دليل حكم المقيس عليه وإنما يتفرع على الحكم كما سبق حتى أننا اذا علمنا حكم المقيس عليه من غير نص تفرع حكم المقيس عليه . ثم قال الامام رضي الله عنه : واذا فسدهذان القولان فنقول : الحكم أصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع

في محل الوفاق أصل في محل الخلاف . وبيان ذلك أننا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علة أصلاً فلما توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على إثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات ذلك الحكم على إثبات علة لا جرم كانت العلة فرعاً على الحكم في محل الوفاق والحكم أصلاً فيه . (وأما) في محل الخلاف فما لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه قياساً ولا ينعكس . فلا جرم كانت العلة أصلاً في محل الخلاف والحكم فرعاً فيه اهـ ثم قال الامام : ان لقول المتكلمين والفقهاء وجهاً أيضاً لأنه ثبت ان الحكم في محل الوفاق أصل وثبت ان النص أصل لذلك الحكم . فكان النص أصلاً لأصل الحكم المطلوب وأصل الأصل أصل فيجوز تسمية النص أصلاً على رأى المتكلمين . وايضاً فالحكم الذى هو الأصل محتاج إلى محله فيكون محل الحكم أصلاً للأصل فيجوز تسميته بالأصل أيضاً على رأى الفقهاء . وههنا دقيقة وهى أن تسمية العلة في محل النزاع أصلاً أولى من تسمية محل الحكم في محل الوفاق أصلاً وان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم أصلاً له أولى من جعل محل الحكم أصلاً . لان التعليق الاول اقوى من الثاني (واما) الفرع فهو عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعندنا عبارة عن الحكم المطلوب اثباته لان محل الخلاف غير متفرع على الأصل بل الحكم المطلوب اثباته هو المتفرع عليه . وههنا دقيقة وهى ان اطلاق لفظ الأصل على محل الوفاق أولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق أصل للحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه أصل للقياس فكان محل الوفاق أصل أصل القياس . (واما) ههنا فمحل الخلاف أصل للحكم المطلوب اثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس واطلاق اسم الأصل على أصل أصل القياس أولى من اطلاق الفرع على أصل فرع القياس . واعلم أنا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم اهـ رحمه الله (وقوله) في رد مذهب الفقهاء : والحكم المطلوب اثباته في الذرة لم يتفرع على البر الخ . فيه نظر فان الفقهاء لا يجعلون الفرع هو الحكم وانما يجعلونه

هو محل الحكم فالأولى أن يقول قان أحد المحلين لا يتفرع على الآخر (وقوله) ولو وجد الحكم في صورة أخرى لا يمكن تفريع الذرة عليه النخ فيه نظر لأنه يجوز أن تكون الصورة الأخرى مثل الحديد فلا يمكن تفريع الذرة عليها (اللهم) إلا أن يقال : ان فرض الكلام فيما إذا أمكنت المشاركة في العلة (وقوله) قان الحكم المطلوب اثباته الخ هذا يقتضي أن أحد الحكمين مفرع على الآخر وهو غير مذهب بل مذهب ان الحكم في محل الخلاف مفرع على العلة وهي مفرعة على الحكم في محل الوفاق وان كان يؤول الى تفرع أحد الحكمين على الآخر بالواسطة (وقوله) في تضعيف مذهب المتكلمين لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربا النخ . زاد الآمدي ولو كان النص أصلاً للقياس لكان قول الراوى أصلاً له أيضاً من باب أولى مع أنه ليس أصلاً بالاتفاق . ويمكن الجواب عن الاول بأن مجرد جواز معرفة الحكم من غير النص لا يخرج عن كونه أصلاً وقد اعترف به في توجيه مذهب المتكلمين (وقوله) فلما توقف إثبات العلة في محل الوفاق على الحكم النخ فيه نظر لأن هذا مسلم في المستنبطة دون المنصوصة كما قاله الاسنوى (اللهم) إلا أن يقال ان ذلك بالنظر للأعم الاغلب كما قاله العلامة الشريفي (وقوله) في توجيه مذهب الفقهاء الحكم الذي هو أصل محتاج إلى محله النخ . هذا مبني على أن الأصل هو المحتاج اليه وهو أحد إطلاقاته في اللغة (وقوله) أولى من تسمية محل الحكم النخ في بعض نسخ المحصول أولى من تسمية الحكم وهذه النسخة وان كانت أولى لتكون المفاضلة بالنظر لمذهبه إلا أن تعليقه المذكور بعده لا يناسبها وكان عليه أن يقول علي هذه النسخة والحكم غير مؤثر في العلة *

ثم اعلم ان كلام الامام مبني على أمرين (أحدهما) ان الأصل ما انبني عليه غيره ويقابله الفرع وهو ما انبني علي غيره (والثاني) ان فرع القياس هو الحكم في محل الخلاف المطلوب إثباته . فالعلة في محل الوفاق لكونها مستنبطة من الحكم فيه يصدق عليها انها فرع مبنية علي غيرها ويصدق على الحكم في محل الوفاق انه أصل ينبني عليه غيره . والعلة في محل الخلاف لكونها مؤثرة ومعرفة للحكم فيه يصدق عليها انها أصل انبني عليه غيره ويصدق على الحكم في محل الخلاف انه فرع انبني علي غيره ولما كان المحل المشبه به لا ينبني عليه غيره وكذا المحل المشبه لا ينبني

على غيره لم يناسب تسمية الاول أصلا والثاني فرعاً كما قاله الفقهاء ولما كان الحكم في محل الخلاف الذي هو ائثار قياس المطلوب اثباته لا ينبغي على النص على الحكم في محل الوفاق وإنما ينبغي على الحكم وإن لم يكن طريق معرفته النص لم يناسب تسمية النص أصلاً كما قاله المتكلمون وفي العضد ان ما قاله الامام هو الصحيح. قال السعد:

لان في ذلك حقيقة الابتداء وفيما عداه لا بد من التجوز وملاحظة واسطة يظهر ذلك بالتأمل اه ووجهه في مذهب الفقهاء ان تفرع المحل المشبه على المحل المشبه به لا باعتبار ذاتيهما بل باعتبار الحكم الثابت فيهما فهو في الحقيقة تفرع لاحد الحكمين على الآخر ووجهه في مذهب المتكلمين أن تفرع الحكم في محل الخلاف على النص إنما هو باعتبار تفرع الحكم في محل الوفاق عليه (فان قلت) ما معنى تفرع أحد الحكمين على الآخر مع أن الحكم قديم والقديم لا ترتب فيه ولا تفرع (قلت) ان التفرع بحسب العلم والظهور للمجتهد لا بحسب الذات ولذلك قال ابن السبكي لو قال قائل إن المتفرع هو العلم بحكم الذرة على العلم بحكم البر اكان أولى . وقال التبريزي صاحب التنقيح : ما جرى عليه الامام ذهاب عظيم عن مقصود البحث إذ ليس المقصود بيان ما يصح أصلاً في الجملة فان ذلك معلوم وله اعتبارات فالنص أصل باعتبار والحكم أصل باعتبار والعلة أصل باعتبار . ولكن المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي . ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو محل الحكم الثابت بنص أو إجماع كما قاله الفقهاء ولهذا كان حد القياس محل معلوم على معلوم وأرادوا بالمعلوم الثاني الاصل . ولا يمكن أن يفسر بالنص ولا بالعلة ولذلك قالوا لا بد من معلوم ثان ليكون أصلاً . وأبدلوا في اختصار التعريف لفظ المعلوم بالفرع والاصل واشتهر في لسان النظار لا نسلم الحكم في الاصل ولا نسلم وصف العلة في الفرع وكل ذلك إشارة إلى ما ذكرناه اه وفيما قاله نظر فان مقصود الامام بيان ما ينبغي أن يسمى أصلاً وفرعاً مما انطبق عليه معناهما من غير كلفة . وما ذكره من الامور إنما هي جارية على اصطلاح الفقهاء بعد تقريره فلا تصلح دليلاً عليه . وفي الاحكام للآمدى بعد أن ذكر أن النزاع

لفظي وأن الاصل يصح إطلاقه على الكل بما لا يخرج عما سبق مانصه : والاشبه أن يكون الاصل هو المحل على ما قاله الفقهاء لافتقار الحكم والنص اليه ضرورة من غير عكس . فان المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم اه وقد علمت أن الامام قال في ختام عبارته : واعلم أننا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم اه هذا تمام القول في المقدمة ولعلنا أطلعنا في البحث الثاني الذي لا مماثل تحته لكنه لا يخلو من فوائد جدلية وسنشرع في الفصل الاول الذي خصصناه لمباحث العلة التي هي الركن الاعظم والله يوفقنا لإتمامه *

❦ الفصل الاول في العلة ❦

وينحصر في مقدمة وثلاثة أطراف . فالمقدمة في بيان حقيقة العلة وبيان المذاهب فيها . والطرف الاول في الطرق الدالة على العلية وهي المسالك : والطرف الثاني في الطرق الدالة على إبطالها وهي القوادح . والطرف الثالث في شروط العلة وأقسامها . وقد سلطنا في هذا الترتيب مسلك صاحب المنهاج والامام في المحصول وان كنا نرى تقديم الكلام على شروط العلة وأقسامها قبل الكلام على المسالك والقوادح * اعلم أن العلة ركن في القياس لا بد في تحققه منها ليجمع بها بين الاصل والفرع بل هي الركن الاعظم ومباحثها أعظم مباحث الاصول وأصعبها وتقل الزركشي في البحر المحيط عن ابن فورك أن من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة . وعن ابن السمعاني أن بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم ذهب الى صحة القياس اذا لاح بعض شبه . قال وذهب جمهور القياسيين من الفقهاء والمتكاملين إلى أن العلة لا بد منها في القياس وهي في اللغة اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله مأخوذ من العلة التي هي المرض لان تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض . وقيل لأنها ناقلة حكم الاصل الى الفرع كلاتقال بالعلة من الصحة الى المرض . وقيل هي مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى لان المجتهد يعاود في اخراجها النظر بعد النظر او لان الحكم يتكرر بتكرار وجودها . وقد يعبر بها عما لاجل ذلك يقدم على الفعل او يمتنع منه فيقال فعل

الفعل لعله كيت وكيت او لم يفعل لعله كيت وكيت . كذا في البحر المحيط للزركشي : (وقوله) وقيل لأنها ناقلة حكم الاصل الخ هذا والذي بعده انما يناسب ان يكون توجيهها لتسمية المعنى الاصطلاحي بالعلة مع ان ظاهر عبارته انه توجيه لتسمية المعنى اللغوي الذي ذكره بالعلة . وقال الغزالي في شفاء الغليل : العلة في الاصل ما يتأثر المحل بوجوده ولذلك سمي المرض علة . وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق اه وقال القرافي في شرح المحصول نقلا عن القاضي عبد الوهاب والشيخ أبي إسحق أن العلة باعتبار اللغة مأخوذة من ثلاثة أشياء علة المرض - وهو الذي يؤثر فيه عادة . - والداعي - من قولهم علة اكرام زيد لعمره علمه وإحسانه . وقيل من الدوام والتكرر ومنه العلل للشرب بعد الري فيقال . شرب عللا بعد نهل اه وفي القاموس والمصباح أن العلة بالكسر هي المرض الشاغل . ويقال اعتل اذا مرض . واعتل اذا تمسك بحجة . ذكره الفارابي . وأعله جعله ذاعلة . ومنه اعلالات الفقهاء واعتلالاتهم . ويقال هذه علته أى سببه اه فيؤخذ من مجموع ما ذكرناه عنهم أنها في أصل اللغة اسم للمرض . وتطلق أيضا على ما يصدق على المعنى الاصطلاحي والله أعلم (وأما) في الاصطلاح فالمشهور أن فيها أربعة مذاهب وسنزيد عليها عند بيانها مذهبين آخرين فتكون المذاهب فيها ستة (الاول) - واختاره الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج ونسب إلى أهل الحق - أنها المعرف للحكم . فمعنى كون الاسكار مثلا علة أنه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ . واعترض عليه بانه غير مانع وغير جامع (أما) إنه غير مانع فلانه يصدق على العلامة وهي غير العلل الشرعية لانها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوبه ولا وجوبه كالأذان للصبح والاحصان للرجم . وأجاب صاحب فصول البدائع بان العلامة المختصة كالأذان معرف الوقت أو مطلق الحكم . والكلام في معرفة حكم الاصل من حيث هو حكم الاصل اه وهذا الجواب ينافيه الجواب الآتي عن الاعتراض الثاني من أن العلة معرفة لحكم الفرع فقط وإن كان التحقيق كما سيأتي خلاف مقتضى هذا

هذا الجواب (وأما) أنه غير جامع فلا أنه يخرج عنه المستنبطة لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخر عن معرفة الحكم . فلو عرف الحكم بها لكان العلم به سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور (والجواب) أن المعروف للعلة المتقدم عليها هو حكم الأصل . والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور (فإن قيل) هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها (قلت) لا ينافي كون أحدهما أجلا من الآخر بعارض . كذا في التلويح . يعني أنه لا مانع من أن يكون أحد المثلين أجلا فيكون معرفا - بكسر الراء - والآخر أخفى فيكون معرفا - بفتحها - * واعلم أن هذا الجواب أجاب به الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج والسعد في التلويح . وفيه نظر من وجوه (الاول) مقتضاه أن تعريف العلة ناقص يحتاج لزيادة قيد بأن يقال العلة هي المعروف لحكم الفرع (الثاني) أن العلة لو كانت معرفة لحكم الفرع دون حكم الأصل والتقدير أنه ليس باعث لم يكن للأصل مدخل في الفرع (الثالث) أنه لو كانت العلة هي المعرفة لحكم الفرع لم يكن الوصف المتحقق في الأصل علة مع أنه مخالف لما أطبق عليه الأصوليون من قولهم في تعريف القياس لمشاركته لا في علة حكمه . وقولهم : إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع . فالتحقيق أنها معرفة لحكم الأصل كما أنها معرفة لحكم الفرع والدور المذكور مندفع من وجهين (الاول) أن تعريفها لحكم الأصل من حيث التعدية وتعريفه إياها من حيث الوجود (الثاني) أن تعريفها لحكم الأصل بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعاقبه بالكلية (فإن قلت) ما للداعي لتعريفها لحكم الأصل مع وجود النص أو الإجماع عليه (قلت) إن الدليل أثبت الحكم في موضع وذلك الموضع فيه علامة مخصوصة يعرف بها مواقع ذلك الحكم الثابت بدليله * يدل لما قررناه في هذا الموضوع ما قاله العلامة السعد في حواشي العنبر وهذا نصه : ليس معنى كون الوصف معرفا للحكم أنه لا يثبت الحكم إلا به . كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع بل معناه أن الحكم ثبت بدليله . ويكون الوصف اشارة بها يعرف أن الحكم

(٢٨ - ج ١ - نبراس العقول)

الثابت حاصل في هذه المادة . مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك اشارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور . والحاصل ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية اهـ (فان قلت) هل جعل العلة معرفة وأمانة يتفق مع جميع المسالك الآتية التي لاستنباطها كالمناسبة والسبر والتقسيم ؟ وهل يتفق ذلك أيضا مع اشتراطهم فيها أن تكون ضابطة لحكمة (قلت) نعم اذ المعنى من قولهم معرفة للحكم أن لا تكون مؤثرة فيه ولا باعثة عليه فلا ينافي أن تكون مناسبة له يترتب على شرع الحكم معها مصلحة . وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عند الكلام على مذهب الحنفية والآمدى والله أعلم بالصواب

(المذهب الثاني) للمعتزلة . وهو أن العلة هي المؤثر بذاته في الحكم . والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء . وقد يعبرون عنها تارة بالمؤثر وتارة بالموجب . وهذا المذهب مبنى على أن الحكم يتبع المصلحة والمفيدة على معنى أن الشيء يكون حسنا أو قبيحا لذاته . وأن الحكم تابع لذلك وهي مسألة الحسن والقبح العقليين ومحل بسطها في مقدمات علم الاصول وفي علم الكلام وخلاصة مذهبهم أن العلة الشرعية عندهم . مؤثرة في الحكم بلا خلق الله تعالى كما أن العلة العقلية عندهم . مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى كالنار فانها مؤثرة بطبيعتها في الاحراق فكذلك القتل العمد العدوان مؤثر في وجوب القصاص عقلا (فان قلت) كون القتل موجدا لوجوب القصاص والوقت لوجوب الصلاة ونحو ذلك مما لم يذهب اليه عاقل لأن هذه اعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد ولا تأثير (قلت) معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب . وكذا في كل ما يتحقق عندهم أنه علة . ولا يرد على هذا المذهب ان الحكم خطاب الله وهو قديم فكيف يكون أثرا للصفات الحادثة لان المعتزلة لا يقولون بقديم الحكم اذ ليس عندهم كلام نفسى ولا خطاب قديم

وإنما يرد عليه عدا ما يتعلق بإبطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أمران (الاول) لو كانت العلة مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة لكنه يجتمع فليست العلة مؤثرة (أما) الملازمة فوجهها ان الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول وما كان واجب الحصول لعله استحالة وقوعه بغيرها فاذا اجتمعت عليه علل يلزم أن يكون بالنسبة لواحد منها محتاجا اليه منقطعا عن غيره وبالعكس فيلزم استغناؤه عن الكل واحتياجه الى الكل وهو محال . وأقرب من هذا أنه يلزم عليه اجتماع مؤثرات على أثر واحد فيلزم انقلاب الأثر أثرين اذ الفرض أنها علل مستقلة . ودليل بطلان التالى ما إذا زني وارتد او مس ولمس فان الحكم ههنا واحد لامتناع اجتماع المثانين . وعلى تقدير جوازه فانه لا يكون استناد أحد الحكمين إلى إحدى علتين بأولى من استناده إلى العلة الأخرى فيعود إلى كون واحد من الحكمين معللا بكل واحد من علتين وهو محال . ولا يرد هذا الاشكال على ان العلة بمعنى المعرف لعدم استحالة اجتماع معرفات على معرف واحد وهو واضح (الثانى) لو كان القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا ومؤثرا في وجوب القصاص مع أن العدوانية عدمية لان معناها أنها غير مستحقة لزمن ان يكون العدم جزءا من علة الأمر الوجودى وهو محال والله اعلم .

(المذهب الثالث) للغزالي وهو ان العلة هي المؤثر باذن الله تعالى اى يجعله *

وقبل أن تقرر هذا المذهب ننقل عبارة الغزالي في شفاء الغليل قل رحمه الله .
العلل الشرعية أمارات وان المناسب المتخيل لا يوجب الحكم لذاته ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا لان تأثير الأسباب في اقتضاء الاحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا في إيجاب الوضوء وان لم يناسب اهـ ثم اعلم ان العلامة الشريينى قرر هذا المذهب نقلا عن صاحب التوضيح بما حاصله إن كل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر تنقيب ذلك فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذواتها يجعل العال الشرعية كذلك بأن حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيب الوجوب حسب

وجود الاحتراق عقب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة (فان قلت) الوجوب اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا شيئا آخر وهو فعل حادث (قلت) قال السعد نقلا عن صاحب التوضيح . معني تأثير الخطاب القديم انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبها اه وهذا الاشكال الاخير مبني على ان الوجوب اثر الايجاب كما هو مذهب الحنفية فان جرينا على انهما واحد فلا يرد بهذه الكيفية وإنما يرد بكيفية اخرى ستأتي (فان قلت) نقل الزكشي في البحر المحبط مذهباً خامساً في العلة قال واختاره الامام الرازي في الرسالة البهائية وهو أن العلة موجبة بالعادة فهل هناك فرق بين هذا المذهب وبين مذهب الغزالي على ما قرره العلامة الشرييني ؟ (قلت) الظاهر أنه لا فرق بينهما . ويؤيده أن بعض شروح المنهاج نسب مذهب الغزالي الى الامام أيضا ولكن الزكشي في البحر بعد حكايته المذهب الخامس قال انه غير مذهب الغزالي . هذا وقد ذكر الامام في المحصول مذهب الغزالي وناقشه بما يقتضي مخالفته لما سبق من تقرير الشرييني . قال الامام رحمه الله : ان الذي عول عليه الغزالي في شفاء الغليل أن كون هذه الاوصاف عللا الاحكام أمر ثبت بالشرع فهي لا توجب الاحكام لدواتها بل لان الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام . ثم ناقشه بما حاصله انه يقال له : ان أردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما رأيتم إنسانا زنى فاعلموا أني أوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرقا لذلك الحكم . وان أردت به أن الشرع جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل لوجهين (الاول) أنه معترف بان الحكم ليس الا خطاب الله المتعلق وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل أن تكون الصفة المحدثه موجبة للقديم سواء كانت الموجبية بالذات أو بالجعل (الثاني) أن الشارع اذا جعل الزنا علة فحال الجعل ان لم يصدر عنه شيء لم يكن جاعلا ألبته وان صدر عنه أمر فذلك الامر إما للحكم أو مايؤثر فيه أولا الحكم ولا مايؤثر فيه فان كان الصادر هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو الشارع . وان كان الصادر عنه مايؤثر في الحكم كان تأثير الشارع

في إخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود ثم إنه بعد وجوده يؤثر في الحكم فتكون موجبيته لذاته لا بالشرع . وإن كان الصادر عنه غير الحكم أو ما يؤثر فيه لم يحصل الحكم حينئذ فلم يجهل الشرع ذلك الوصف موجبا له ويمكن أن يجاب عن الوجه الاول بان التأثير في تعلق الحكم وهو حادث لا في نفس الحكم * كذا في الاصفهاني على المحصول وهو مبني على أن تعليق الحكم حادث وهو خلاف التحقيق . وأجاب القرافي عن الوجه الثاني باختيار القسم الثالث وهو أن يكون الصادر عنه غير الحكم وغير المؤثر فيه وهو صفة المؤثرية التي هي صفة المؤثر . وحينئذ لا نسلم عدم حصول الحكم اه وفيه أن هذا الغير يرجع الى الثاني لان حاصل الثاني ايجاد المؤثر أي ايجاد شيء موصوف بالمؤثرية فيلزمه ما لزمه والله أعلم * (فان قلت) هل هناك فرق بين تقرير الامام لمذهب الغزالي وبين تقرير العلامة الشرييني له ، (قلت) الظاهر أن بينهما فرقا لان مذهب الغزالي على ما ذكره الامام دائرين رجوعه الى مذهب الجمهور وهو الاول وبين رجوعه الى مذهب المعتزلة بخلافه على ما قرره الشرييني فان حاصله يرجع الى أن العلة موجبة بمقتضى العادة والله أعلم بحقائق الامور *

(المذهب الرابع) وجري عليه الحنفية والاشعري وابن الحاجب أن العلة هي الباعث والداعي للشارع على شرع الحكم . واعترض عليه الامام في المحصول بانه يلزم عليه ان يكون الداعي موجبا لان القادر لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم ترجع فاعليته للشيء على فاعليته لضده الا اذا علم ان له فيه مصلحة فذلك العلم هو الذي لاجله صار القادر فاعلا لهذا الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك الضد فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثر فيها فمن قال أكلت للشبع كان معناه ذلك * اذا عرفت هذا فنقول هو في حق الله تعالى محال لوجهين (الاول) أن كل من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال . وإنما قلنا إن من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض لانه إما أن يكون حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده

على السواء وإما أن يكون أحدهما أولى من الآخر فإن كان الأول استحالة أن يكون غرضاً والعلم به ضروري بعد الاستقراء والاختبار وإن كان الثاني كان حصول تلك الأولوية معلقة بفعل ذلك الغرض وكل ما كان معلقاً على غيره لم يكن واجباً لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فلا يكون كمال الله صفة واجباً بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فهو ممكن العدم لذاته (فإن قلت) حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة إليه سواء ولكن بالنسبة إلى غيره لا على السواء فلا جرم يفعل الله لا لغرض يعود إليه بل لغرض يعود إلى العبد (قلت) كونه تعالى فاعلاً للفعل الذي أولى بالعبد وكونه غير فاعل إنما أن يتساوى بالنسبة إليه من جميع الوجوه أولاً . فإن كان الأول استحالة أن يكون ذلك داعياً إلى الله تعالى وأيضاً فكيف يعقل هذا مع أن المعتزلي يقول : لو لم يفعل هذا لاستحق الذم ولما كان مستحقاً للمدح ولصار سفياً غير مستحق للالهية . وإن كان أحدهما أولى عاد الاشكال (الوجه الثاني) أن البدئية شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس الا جلب المنفعة ودفع المضرة والمنفعة اللذة ووسيلتها والمضرة الألم ووسيلته والوسيلة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا وسيلة الألم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات هو الألم فيرجع حاصل الغرض إلى تحصيل اللذة ودفع الألم ولا لذة إلا والله قادر على تحصيلها ابتداءً من غير واسطة ولا ألم لا إله قادر على دفعه ابتداءً من غير واسطة وإذا كان الأمر كذلك استحالة أن تكون فاعليته شيئاً لاجل تحصيل اللذة أو دفع الألم . وإذا ثبت هذا فنقول : لما لم تكن فاعلية الله لتحصيل اللذات ودفع الآلام متوقفاً البتة على وجود هذه الوسائط لم تكن فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والآلام . وحينئذ استحالة تعويل أحدهما بالآخر . وإذا بطل التعويل بطل كونها داعية لما ينشأ أن الداعي علة العلة الفاعلية اهـ وأجاب الأصفهاني في شرح المحصول بما حاصله : إن ما ذكره الإمام إنما هو في الشاهد فإن الواحد منا إنما يفعل فعلاً لمصاحبة ترجع إليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل به ناقص بذاته (وأما) بالنسبة إلى الله تعالى فلا فانا نختار أنه يفعل لمصاحبة تعود

إلى غيره وما قلته من أن حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى من لاحصوله لما فعله فغير مسلم بل يجوز أن يفعله مع استواء الحصول وعدمه للغير بالنسبة إليه لسكونه جوادا لذاته مريدا للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوى الطرفين بالنسبة إليه فإن الجواد علي الاطلاق هو الذى يفعل فعلا يرجع الى غيره منه مصلحة ولا يرجع اليه مصلحة (أما) من فعل فعلا لمصلحة تعود اليه فلا يسمى جوادا مطلقا بل هو معتاض اه بتلخيص وحاصله أن معنى كون العلة باعثة ان الله سبحانه وتعالى شرع الحكم عندها مريدا ما يترتب علي ذلك من المصالح الراجعة للعباد ودفع المفاسد عنهم جودا واحسانا عليهم ليس على سبيل الوجوب . وقد حقق السيدالسند هذا الموضوع . وأنا أذكر عبارته بالحرف مع ما فى بعضها من التكرار لما سبق عن الامام قال قدس سره : اذا ترتب علي فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة . ومن حيث أنه طرف الفعل غاية : ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط . وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لاتعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى أنهاغايات ومنافع راجعة الى الخلق . لاغرض وعلة لفعله لوجهين (الاول) أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير . ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق فقط لان الاحسان اليهم وعدمه إن تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصح أن يكون الاحسان غرضا . وإن كان أولى به لزم الاستكمال (الثانى) ان الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل كان الفاعل ناقصا فى فاعليته مستفيدا من غيره . ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله فى ذاته وصفاته يقتضى الكمال فى فاعليته وافعاله . وكما لية أفعاله تقتضى مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذى لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة . والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة . أو أراد إظهار ما يناسب افهام

العامّة على مقتضى (كمال الناس على قدر عقولهم) اهـ * فعلى ما قاله السيد يكون معنى كون العلة باعثة أنه يترتب على شرع الحكم حكم ومصالح ومنافع للعباد . ولا يخفى أن إطلاق الباعث على هذا المعنى مجاز مع أنه لا يجوز إطلاقه بالنسبة إلى الله تعالى لعدم الاذن فيه (فان قلت) ما الفرق بين القول بأن العلة هي المعروف وبين القول بأنها الباعث على هذا التفسير السابق ؟ (قلت) لا فرق بينهما لانه لا خلاف في أن أفعال الله وأحكامه لا تخلو من حكم ومصالح تعود الى العباد فلم يبق الا الفرق في العبارة فقط . لكن في بعض كتب الحنفية ما يقتضي أن الباعث ليس بهذا المعنى السابق . وعبارة التوضيح : أى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم لأعلى سبيل الإيجاب . ثم قال ان هذا مبنى على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة . ثم شنع على من أنكر التعليل بقوله : وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا) ثم قال وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم البعث اهـ (اللهم) الا أن يكون مراده بالباعث للشارع وبقوله معللة وبقوله لغرض أن الله تعالى أراد بشرع الأحكام مصالح العباد تفضلا وإحسانا ولم يقصد الباعث والغرض الحقيقيين فيرجع الى ما قرره السيد ويتفق مع القول الاول على أن المآل ان أفعال الله وأحكامه لا تخلو عن حكم ومصالح للخلق فيكون إطلاق الباعث مجازا لاحقيقة والله أعلم بحقائق الامور * ثم اعلم أن لتقي الدين السبكي مقالة أخرى في معنى العلة قد نقلها عنه ولده في شرح المنهاج خلاصتها أنه قد اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عن الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث قال وتوهم كثير منهم أنها باعثة للشارع على شرع الحكم كما هو مذهب قد بينا بطلانه فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين . ثم قرر في كتاب له في هذا الموضوع أنه لاتناقض بين كلاميهما لان المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف (مثاله) حفظ

النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لاعلة له ولا باعثة عليه لان الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه وبالقصاص لكونه وسيلة اليه فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع واجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ فاذا فعل المكلف أو السلطان أو ولي الدم القصاص وانتقاد اليه القاتل امثالاً لأمر الله به ووسيلة الى حفظ النفوس كان لهم أجران أجر على القصاص وأجر على حفظ النفوس وكلاهما أمور به من جهة الله تعالى (أحدهما) بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص) (والثاني) اما بالاستنباط أو بالإيماء من قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة) ثم قال وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان وأنه أكثر أجر أمن التعبدى وإن كان الاجر الواحد في التعبدى قد يكون أعظم لان النفس لاحظ لها فيه وأن العلة القاصرة فيها فائدة جلية زائدة عما ذكره فيها وهي قصد المكافأة لاجلها فيزداد أجره اه بتأخير. وفيه نظر من وجهين (الأول) أن هذا لا يأتي مع تصريح كثير من الفقهاء بأن العلة باعثة للشارع (الثاني) أن الفقهاء لا يعتبرون العلة هي حفظ النفوس بل هي القتل العمد العدوان (اللهم) الا أن يقال : ان العلة الحقيقية هي المقصود لكن لما كان غير ظاهر ومنضبط ينط الحكم بأفعال مخصوصة معينة والله أعلم (تنبيه) خلاصة ما ذكرنا في معنى العلة ستة اقوال (الاول) المعروف بالحكم اثنان - المؤثر فيه بذاته - الثالث - المؤثر فيه بجعل الشارع - الرابع - أنها الموجب والمؤثر بجري العادة - الخامس - الباعث للشارع على شرع الحكم - السادس - الباعث للمكافأة على الامتثال وقد علمت تفصيل الجميع *

(تمة) في أمرين (الاول) قرر ابن السبكي في جم الجوامع والمجلي في شرحه أنه يترتب على القول بان العلة هي المعروف أن حكم الاصل ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية أى ان العلة بناء على أنها بمعنى المعروف افادت ثبوت حكم الاصل من حيث إنه أصل يلحق به . واما النص فقد افاد ثبوته من حيث ذاته . وإنما كان هذا

مرتبا على هذا القول فقط لانه لا تعريف في غيره حتى يقال إنه ثبت بها أولا وبذلك يصح لك القول بان الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي لانه لا نزاع بينهم في أن النص أثبت الحكم أى من حيث هو وأن العلة معرفة لحكم الاصل من حيث هو أصل . وهذا الجمع اولى من جمع الآمدى بين القولين فانه قال : ان مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بالعلة انها باعث عليه فلا ينافى انه ثابت بالنص وان مراد الحنفية ان النص معرف له فلا ينافى ان العلة باعث عليه والله اعلم * (الامر الثاني) قل الزركشى في البحر المحيط عن صاحب المقترح ان للعلة أسماء في الاصطلاح وهي - السبب - والاشارة - والداعي - والمستدعي - والباعث - والحامل - والمناط - والدليل - والمقتضي - والموجب - والمؤثر ثم قال وزاد بعضهم المعنى - والكل سهل غير السبب والمعنى (أما) السبب فهو متميز عن العلة من جهة الاصطلاح اللغوى والكلامى والاصولى والفقهى (أما) اللغوى فقال أهل اللغة : السبب ما يتوصل به الى غيره ولو بوسائط . ومنه سعى الحبل سببا وذكروا للعلة معانى يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمراً مستمداً من أمر آخر وأمر مؤثراً فى آخر . وقال أكثر النحاة : اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية . وقالوا الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل وصرح ابن مالك أن الباء للسببية والتعليل وهذا تصريح بأنهما غيران (وأما) الكلامى فاعلم أنهما يشتركان فى توقف المسبب عليهما ويقتزمان من وجهين (أحدهما) أن السبب ما يحصل الشيء عنده لانه والعلة ما يحصل به (والثاني) أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده والسبب انما يقتضى الحكم بواسطة أو وسائط ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنقضى الموانع (وأما) العلة فلا يتراخى الحكم عنها . قال : (وأما) الاصولى فقال الآمدى فى جده : العلة فى لسان الفقهاء تطلق على المظنة أى الوصف المتضمن لحكمة الحكم كما فى القتل العمد العدوان فانه يصح ان يقال : قتل لعلة القتل . وتارة يطلقونها على حكمة الحكم كالزجر الذى هو حكمة القصاص . فانه يصح ان يقال لعلة الزجر (وأما) السبب فلا يطلق الا على المظنة دون الحكمة . ثم ذكر بعد ذلك اصطلاح الفقهاء واطال

في بيان ذلك . ثم بين الفرق بين العلة والمعنى والشرط وفرع على ذلك مسائل لو ذكرنا خلاصتها لطال الكلام وإن شاء الله سنذكر باقي هذا الكلام في الطرف الثالث * هذا ما أردنا ذكره في هذه المقدمة التي رسمناها لتحقيق معنى العلة وسنشرع في الطرف الأول الذي خصصناه لمسالكها والله الموفق *

الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية

اعلم انه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود العلة بل لابد من دليل يشهد له بالاعتبار وهذه الطرق هي التي تشهد بذلك وهي التي يتوصل بها إلى معرفة كون الوصف علة . ولا يخفى ان كون الشيء علة مضمون جملة خبرية هي (الوصف علة) وهو غير ضروري فيحتاج للدليل . وليست هذه الطرق توصل إلى ذات العلة لانه أمر تصوري لا معنى لاثباته كالانشائي . واثبات الطلب الشرعي معناه اثبات أن الطلب يتعلق بهذا الفعل وهو حكم خبري . وبعض الأصوليين يعبر عنها بالمسالك وإطلاق المسالك عليها مجازا لأنها خاصة بالموصل المحس . وهذه الطرق منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه . وقد اقتصر صاحب المنهاج منها على تسعة وهي النص والإيماء - والاجماع - والمناسبة - والسبب والتقسيم - والدوران - والطرود - وتنقيح المناط - وسنذكرها مع بيان مواطن الوفاق والنزاع ثم بعد ذلك تتبعها بطرق أخرى ضعيفة إن شاء الله تعالى *

الأول النص

قال الشافعي رضي الله عنه . متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة وأعلاما ابتدنا إليه وهو أولى ما يسلك . وقد قدمناه على الاجماع لما قاله الشافعي رضي الله عنه ولانه أصل الاجماع . وعكس ابن السبكي في جمع الجوامع تبعاً لابن الحامب فقدم الاجماع على النص لتقدمه عليه عند التعارض على الصحيح * ثم ان صاحب المنهاج تبعاً للامام في الحصول أراد بالنص ما قابل الإيماء وقسمه إلى قاطع أي صريح كما في عبارة غيره وإلى إيماء . وأراد به ابن الحامب ما يشمل الإيماء وقسمه إلى صريح وإيماء فأدخل الإيماء في النص . فبين النص عنيد

ابن الحاجب والنص عند غيره العموم والخصوص المطلق . وكذا بين الصريح
عنده والصريح عند غيره العموم والخصوص المطلق . والنص عنده يرادف
الصريح عند غيره . ونحن نسلك مسلك صاحب المنهاج ونريد بالنص ما قابل
الايماء . وقد عرفوه بأنه مادل على عالية الوصف للحكم من الكتاب أو السنة
وينقسم الى قسمين - قاطع - وظاهر - فالقاطع مالا يحتمل غير العلية . والظاهر
ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا كذا قالوا . وفي تعريف النص بما ذكره
نظر فان الظاهر أن مرادهم بالوضع في التعريف الوضع التحقيقي فيقتضي أن
الحروف المستعملة في التعليل مجازاً ليست من النص مع أنهم يذكرون من ضمنه
الباء وغيرها من الحروف التي لم توضع للتعليل وإنما استعملت فيه مجازاً . ومعلوم
أنها ليست من الايماء على ما سيأتي بيانه فيقتضي أنها خارجة من النص والايماء .
فالتحقيق أن النص على ما يؤخذ من ابن قاسم في آياته ما يشمل مادل على التعليل
بوضعه المجازي فيكون حاصله أنه المستعمل في التعليل على سبيل الحقيقة أو المجاز
سواء كان المستعمل في التعليل على سبيل الحقيقة استعمل في غيره حقيقة أيضاً
فيكون مشتركاً . أو استعمل في غيره مجازاً . فان كان مستعملاً في التعليل على سبيل
الحقيقة ولم يستعمل في غيره لاحقيقة ولا مجازاً فهو القاطع . وان استعمل في غيره
حقيقة أو مجازاً أو استعمل في التعليل مجازاً بان كان موضوعاً لغيره فهو الظاهر
فأقسام الظاهر ثلاثة . ثم انه في حال اشتراكه بين التعليل وغيره وفي حال كون
التعليل معنى مجازياً لا بد له من قرينة تجعل اللفظ ظاهراً في التعليل . وبذلك يتضح
الفرق بين النص والايماء فان دلالة الايماء على ما سيأتي التزامية من غير أن يستعمل
اللفظ في التعليل وإنما استعمل في الموضوع له ولزمه التعليل ازوما عرفياً والله أعلم .
ثم ان الاسنوى اعترض على تقسيم النص الى قاطع وظاهر باعتراضين (أحدهما)
كيف يكون النص قاطعاً مع أن دلالات الالفاظ ليست يقينية عند الامام
(والثاني) كيف جعل الظاهر قسماً من النص مع أن المصنف (يعني البيضاوي)
ذكر في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسم النص أي فقد جعل هنا قسم الشيء
قسماً منه وذلك باطل بالبداهة . والاعتراض الاول قد اعترض به القرافي على الامام

فقال: لا نسلم أن دلالة هذه الالفاظ قاطعة لاحتمال المجاز والاشتراك والاضمار وغير ذلك من الامور القادحة في افادة الالفاظ القطع انما هذه ظواهر غير أنها أظهر من غيرها. واجاب الاصفهاني عنه بان المراد بالقاطع الصريح في دلالة على العلة ولم يعن بالقاطع مالا يحتمل الا معني واحدا هو والمفهوم من مجموع كلامهم ان المراد بالقاطع والصريح هو الذي لم يوضع الا للتعليل ولم يستعمل في غيره استعمالا مجازيا فاذا أطلق لا يحتمل غير التعليل اذ لم يوضع لمعنى آخر حتي يحمل عليه ولم يسبق استعماله في معنى آخر علي سبيل المجاز حتي يكون محتملا له ولا يضر في ذلك انه يجوز ان يستعمل في معني آخر علي سبيل المجاز لان الكلام انما هو فيما وقع بالفعل وهو لم يستعمل الا فيما وضع له. هذا هو مرادهم بالقاطع والصراحة. وليس مرادهم انه لا يحتمل عقلا غير التعليل بحيث لا يجوز العقل معنى آخر له غيره حتي يقال. كيف يصح هذا في دلالات الالفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة فيها والله أعلم. (وأما) الاعتراض الثاني فلولا أني أرى وجوب رعاية الآداب مع المؤلفين لقلت انه لا ينبغي أن يسطر اذا لا يخفى علي من نظر في أوائل علم الاصول أن النص يطلق عند الاصوليين باطلاقات متعددة. فيطلق علي ما يقابل القياس من أدلة الكتاب والسنة ويطلق علي ما يقابل الطاهر ويطلق كما هنا علي ما يشمله في كل موضع يراد به المعنى الذي يناسبه. وواضح أنهم لم يريدوا به هنا ما أرادوا به في مبحث الالفاظ حتي يلزمهم جعل قسم الشيء قسما منه والله أعلم.

ثم اعلم ان التعليل معنى من المعاني والاصل فيه ان يدل عليه بالحروف كقضية المعاني لكن قد تدل بعض الاسماء والافعال علي التعليل بدلا عن الحروف. فما يدل عليه منه حروف وهي الاصل ومنه اسماء ومنه أفعال. فالحروف مثل كي والباء واللام وغيرها مما سيأتي من حروف التعليل. والاسماء مثل أجل وجراء وعلة وسبب ومقتضى ونحو ذلك. والفعل مثل علت بكذا. وهي تنقسم كما علمت الي قاطع أي صريح وإلى ظاهر. وكل منهما مراتب فبعض أفراد القاطع أقوى في الدلالة علي العلية من البعض الآخر. وكذلك الظاهر.

ونحن نذكر ان شاء الله تعالى جميع ما وقفنا عليه من افراد كل من الصريح والظاهر مع ملاحظة الترتيب بينها فنقول .

(الاول القاطع)

وله ألفاظ (الاول) منه التصريح بلفظ الحكمة كقوله تعالى (حكمة بالغة) ذكره الزركشي في البحر المحيط وقال أهمله الاصوليون وهو أعلاهما رتبة (الثاني) لعله كذا (الثالث) لسبب كذا ومثله لموجب ولمؤثر . ولم يذكر الاصوليون لهذه أمثلة ولعلمهم لم يظفروا بذلك في الكتاب ولا في السنة . وإنما كان لعله كذا أقوى مما بعده لان فيه التصريح بالعلة دون ما بعده (الرابع) من أجل ولاجل . وإنما كانا دون ما قبلهما لان ما قبلهما تعلم به العلة من غير واسطة وأما هما فيفيدان معرفتهما بواسطة أن العلة ما لاجلها الحكم (فمثال) الاول قوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) أي من أجل قتل قاييل لآخيه . وقوله ﷺ « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » أي إنما جعل الاستئذان واجبا في الشرع لاجل حفظ البصر حتى لا يقع النظر على من حرم النظر اليه . وهذا عجز حديث وصدده كما في البخاري عن سهل الساعدي أنه قال « اطلع رجل من جحر في حجر النبي ﷺ ومع النبي مدري يحك بهارأسه فقال صلى الله عليه وسلم لو أعلم أنك تنظر لطفت به في عينك إنما جعل » النخ ومثال الثاني قوله ﷺ « إنما نهيتكم عن لحوم الاضاحي (١) لاجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا » رواه مسلم لكن بلفظ من أحل . قال ابن السبكي . ورواه أبو داود والنسائي . أي إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق . والدافة - بتشديد الدال المهملة والفاء - القوافل

(١) الحديث الاول رواه ابن أبي شيبة بلفظ « لاجل » كما في مسلم الثبوت فوله يجعل الحديث الاول والثاني على هذه الرواية والحديث الثاني الاول اه منه

السيارة من الدفيف وهو السير اللين (الخامس) كي واذن فانهما في مرتبة واحدة
فمثال كي قوله تعالى (كي تقرر عينها) وقوله تعالى (كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم)
أي انما وجب تخميس الفىء لثلاث يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منهم شيء
والدولة بالفتح والضم والفىء هو ما يأخذه المسلمون من الحربيين من غير
حرب بخلاف الغنيمة . ومثال اذن قوله تعالى (اذن لا ذقناك ضعف الحياة
وضعف الممات) أى اذا ركنت اليهم لا ذقناك عذاباً مثل عذاب المشرك فيهما
مضاعفاً أى مثلي عذابه في الدنيا ومثلي عذابه في الآخرة . والسبب فيه أن
نعم الله على الانبياء أكثر فكانت ذنوبهم أعظم ومثلهم نساؤهم قال تعالى
(يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان
ذلك على الله يسيراً) (فان قلت) ان كي تكون مصدرية والتعليل مستفاد من
اللام المقدرة فكيف تعد من الصريح (قلت) ان ما ذكرته في السؤال مذهب
كوفى واعتبارها من القاطع الصريح بناء على مذهب الاخفش فانها عنده
في جميع استعمالها حرف جر وانتصاب الفعل بعدها بأن مقدرة . أو على مذهب
البصريين فانها عندهم إن تقدمها اللام فهي ناصبة لا غير وليس فيها معنى
التعليل . واذا جاء بعدها ان فهي للتعليل جارة لا غير . وفي غير هذين
يتمثل أن تكون ناصبة بنفسها بمعنى التعليل وأن تكون جارة كاللام مضمراً بعدها
أين (السادس) ذكر المفعول له فانه علة للفعل المعلل كقوله تعالى (وأنزلنا عليك
الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة) ونصبه على المفعول له أحسن . وقد
ذكر هذا السادس الزركشي في البحر المحيطة *

(تنبيه) لم يذكر صاحب المنهاج مما ذكرناه سوى كي ومن أجل ولا أجل .
والأمام في المحصول ذكر منها من أجل ولعلة كذا والسبب ولموجب ولا أثر
ولم يذكر كي . قال الزركشي : جعلها إمام الحرمين في البرهان من الصريح وخالفه
الرازي والأول أصوب . وأما اذن فلم يذكرها البيضاوى ولا الإمام . وقال
الاسنوى ذكرها ابن الحاجب . ونسب الزركشي اعتبارها من الصريح للشيبخ
أبي اسحق والغزالي وقال حلاقاً لإمام الحرمين والغزالي *

(القسم الثاني) الظاهر وله الفاظ (الأول) اللام ظاهرة فمقدرة ، فالمقدرة مثل (أن كان ذامال وبينين) والظاهرة مثل قوله تعالى (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) وقوله تعالى (وينزل لكم من السماء ماء ليطهركم به) وقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقواه تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وبهذه الآية الأخيرة مثل الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج . واعترض علي التمثيل بها القاضي فقال : لا يصلح الدلوك علة فلم يقصد بها التعليل وإنما هي بمعنى عند فهي للتوقيت قال الزركشي في البحر : وإنما قال ذلك لأن العلة الشرعية عنده لا بد فيها من المناسبة . وليس ميل الشمس من هذا القبيل ونظر الغزالي في المستصفى فيما قاله القاضي وعبارته وهذا فيه نظر اذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع

علامة للوجوب ولا معنى لعللة الشرع الا العلامة المنصوبة . وقد قال الفقهاء . الاوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ولا يبعد تسمية السبب علة اه وقد يقال . اذا كان القاضي بشرط في العلة الشرعية المناسبة الظاهرة فنظر الغزالي لا يصيبه والله أعلم . ثم اعلم أن الامام الرازي اعترض على دلالة اللام على التعليل وظهورها فيه بوجود (الاول) أنها تدخل على العلة فيقال . ثبت كذا لعللة كذا فلو كانت دالة على التعليل لازم التكرار (الثاني) قوله تعالى (ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس) وبالاتفاق لا يجوز أن يكون ذلك غرضا قال ابن السبكي . فان الناس علي قولين منهم من لم يعال أفعال الله بشيء أصلا ومنهم من يعالها بالمصالح . فاما تعليلها بالمضار والعقوبات فلم يقل به عاقل اه (الثالث) قول الشاعر

(له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب)

فان هذه اللام ليست للتعليل لان الموت والخراب ليس علة للولادة والبناء (الرابع) أنه يقال . أصلى لله تعالى . ولا يجوز أن تكون ذات الله غرضا . ثم أجاب عن هذه الاعتراضات كلها بأن أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل وقولهم حجة .

واذا

وإذا ثبت ذلك وجب القول بانها مجاز في هذه الصور اه ونحن نبين معاني اللام في هذه الصور (أما) الصورة الاولى وهي قولهم لعله كذا فاللام فيها للاختصاص أى هذا المعلول مختص بهذه العلة ثم في كون الاختصاص معنى مجازيا للام نظر فانه من جملة المعاني التي يذكرها النحاة للام وسيأتي التنبية عليها (وأما) الصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الآية والبيت الذي بعدها فاللام فيهما للعاقبة مجازا فان عاقبة الشيء مرتبة عايه في الحصول كترتب العلة الغائية علي معلولها (فان قلت) ان لام العاقبة انما تكون في حق من يجهلها كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أو يعجز عن دفعها كقوله (له ملك) الخ البيت وأما من هو بكل شيء عليم فيستحيل في حقه معنى هذه اللام فكيف حمل عليها قوله تعالى (ولقد ذرأنا) الآية (قلت) لا نسلم أن لام العاقبة تنحصر في هذين لانها لام الصيرورة ومدخولها ما آله ما قبلها مع العلم به أو مع الجهل وبالنسبة اليه تعالى لا يكون الا مع العلم والله أعلم (وأما) الصورة الرابعة وهي قولهم أصلى لله فقال الاصفهاني ان ذلك محمول على عرض العبادة لله أو امتثال أمره (فان قلت) ان مقتضى ما أجاب به الامام عن هذه الاعتراضات أن اللام لو كانت حقيقة في هذه المعاني لم يصح اعتبارها من النص الظاهر في التعليل فما وجه كلامه ؟ (قلت) لعل وجهه أنها حينئذ تكون من قبيل المشترك وهو مجمل فلا تكون ظاهرة في التعليل لكن بقي أن يقال : ان اللام تأتي لمعان كثيرة غير التعليل وغير ما ذكر في الاعتراض فان المذكور في علم النحو أنها تأتي لمعان (منها) الملك نحو المال لزيد والاستحقاق نحو الحمد لله . والاختصاص نحو الجل للفرس . والتشريف كقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى « الا الصيام فانه لي وأنا أجزى به » والدم مثل هذا للشيطان . والتعليل نحو اتجرت للربح وشربت للرى . ولييان الصرف نحو قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء) وغير ذلك فهل هي في جميع هذه المعاني ماعدا التعليل مجاز. أظن أن ذلك بعيد . فالتحقيق كما علمت أن كونها ظاهرة في التعليل لا يتوقف علي أنها حقيقة فيه مجاز في غيره بل تكون ظاهرة في التعليل مع كونها مشتركة بينه وبين غيره غاية أنه لا بد لها من قرينة صارقة لها عن المعاني

(٣٠ - ج ١ - نبراس العقول)

الآخرى فلا يقال . ان المشترك من قبيل المجمل فكيف تكون ظاهرة في التعليل في هذه الحالة والله أعلم *

(الثاني) الباء . قال ابن مالك . وضابط باء التعليل أن يصلح في موضعها اللام نحو (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) أي منعناهم منها لظلمهم ونحو قوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) أي بسبب الرحمة لنت لهم . قال الامام في المحصول . واعلم أن أصل الباء للاتصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الاتصاق فحسن استعمالها فيه مجازا اه قال الهندي . وهذا يخالف لما ذكره غيره وأشعر به كلامه من أن دلالة اللام والباء ظاهرة في التعليل من غير فرق (قلت) لم يذ كر سيوييه للباء سوى معنى الاتصاق فكلام الامام في محله ولا يخالف ما أشعر به كلامه من أنها ظاهرة في التعليل كاللام كما سيأتي بتحقيقه . وقال الاسنوي . هذا الكلام أي كلام الامام صريح في أنها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل فلا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب . وفيه نظر لانه اذا لم تكن الباء من قسم الظاهر - ومن المعلوم أنها ليست من قسم القاطع ولا من الايماء - فمن أي قسم تكون حينئذ ؟ ثم إن مقتضى كلامه أن اللفظ لا يكون ظاهرا في التعليل الا إذا كان بحيث إذا أطلق ينصرف اليه . وهذا كما أنه يخرج المستعمل في التعليل مجازا يخرج عنه المشترك بين التعليل وغيره . فالتحقيق كما علمت مرارا أن كون اللفظ مشتركا بين التعليل وغيره أو مستعملا في التعليل على سبيل المجاز لا ينافي أنه من النص الظاهر في التعليل غاية أنه يحتاج الى قرينة تصرف اللفظ عن إرادة غير التعليل منه (فان قات) ما الفرق بينه وبين الايماء الآتي فانهم عرفوه بأنه ما يدل على عليه وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن (قلت) الفرق بينهما كما تقدم وسيأتي أن التعليل في الايماء لازم لدلول اللفظ لزوما عرفيا من غير أن يستعمل اللفظ فيه مجازا . وأما ما عينا فاللفظ مستعمل في التعليل أعم من أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة أو المجاز والله أعلم *

(الثالث) ان بكسر الهمزة وتشديد النون - كقوله صلى الله عليه وسلم في

حق المحرم الذي وقصته ناقته « لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليا » رواه البخاري ومسلم بلفظ فانه يبعث ولا يرد على التمثيل بهذا الحديث للنص الظاهر ماسيا في من انهم مثلوا به للنوع الاول من انواع الایماء لان للمثال جهتين جهة تدل على التعليل بالنص وهي (إن) وجهة تدل على التعليل بالایماء وهي ترتيب الحكم على الوصف بالفاء قال التبريزي في التنقيح والحق أن إن لنا كيد مضمون الجملة والاشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم . كذا في الاسنوى وعبرة التبريزي كما في القرافي والحق انها لتحقيق الفعل وليس لها في التعليل حظ ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سابقة حكم والتعليل في الحديث مفهوم من قرينة سياق الكلام اه ومراده بالحديث كما يدل عليه سابق كلامه قوله صلى الله عليه وسلم « انها من الطوافين عليكم » وقد استبعد القرافي كلام التبريزي وقال ان السابق على الفهم من قوله تعالى (وقل لعبادى يقولوا الى هي أحسن ان الشيطان ينزع بينهم) التعايل . ويؤيد مقاله التبريزي من أنها ليست للتعليل مقاله السيد الشريف في آخر الفن الاول من شرح المفتاح ان إن لادلالة لها على السببية الا عند قوم من الاصوليين . يقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدال على التعايل اه ويؤيده أيضا ما نقله الزركشي في البحر عن الكمال ابن الانباري من نحة المتأخرين انه أنكر كونها للتعليل ونقل اجماع النحاة على انها لا ترد للتعليل وقال وهي في قوله انها من الطوافين عليكم لنا كيد لان علة طهارة سورها هي الطواف ولو قدرنا مجيء قوله هي من الطوافين بغير ان لا فاد التعايل فلو كانت ان للتعايل لعدمت العلة بعدمها ولا يمكن ان يكون التقدير لانها والا لوجب فتحها ولاستفيد التعايل من اللام . وقد تابع ابن الانباري جماعة من الحنابلة منهم الفخر اسماعيل البغدادي في كتابه المسمى نخبة الناظرين وأبو محمد يوسف الجوزي في كتابه الايضاح في الجدل .

ويؤيد كونها للتعليل ما نقله الزركشي في البحر من ان أبا الفتح ابن جني صرح بمجيئها للتعايل قال وكني بابن جني حجة في ذلك . ويؤيده أيضا ما نقله السعدني

التلويح من أن الشيخ عبد القاهر ذكر أنها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناها اه واهل المراد من قوله في هذه المواضع أن تقع بعد جملة كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . ويؤيد كونها للتعليل أيضا مقاله القاضي نجم الدين المقدسي في فصوله من أن الاكثرين على اثبات مجيئها للتعليل والله أعلم . (الرابع) اذ - ذكره ابن مالك نحو قوله تعالى (واذا عزمت تموم وما يعبدون إلا الله فأووا الى الكهف) وقوله تعالى واذا لم يهتدوا فسيقولون هذا افك قديم وقوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم وقد أشار اليه سيبويه ونازعه ابن حبان . (الخامس) حتى أثبتته ابن مالك أيضا نحو قوله تعالى (ولنبلونكم حتي نعلم المجاهدين منكم) (السادس) لعل - علي رأي الكوفيين من النحاة فانهم قالوا انها في كلام الله تعالى للتعليل المحض مجردة من معنى الترجي لاستحالة عليه تعالى (السابع) بيد - كقوله صلى الله عليه وسلم «أنا أفصح من نطق بالضاد بيداني من قريش» أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم (الثامن) علي - كقوله تعالى واتكبروا الله على ما هذا كم (التاسع) في - كقوله تعالى (لم - كم فيما أفضتم فيه) أي لاجل ما أفضتم (العاشر) من بكسر الميم كقوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق * أي لاجلها قال الزركشي في البحر المحيط وزعم صاحب التنقيح أن منها لاجرم بعد الوصف كقوله تعالى لاجرم ان لهم النار وجميع أدوات الشرط والجزاء كقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) (ومن كان منكم مريضا أو علي سفر فعدة من أيام أخر) وكقوله صلى الله عليه وسلم «من أحيا أرضا ميتة فهي له» ومن أدوات الشرط اذا نحو قوله تعالى (واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) (١) قال القرافي في شرح المحصول : ما معناه إن افادة أدوات الشرط والجزاء للتعليل يرجع الي قاعدة تقدمت في الاستثناء والشرط وهي أن التعاليق اللغوية أسباب بخلاف الشروط العقلية والشرعية والعادية - والسبب علة * واعلم أي لم أترك مما قيل أنه يدل علي التعليل من الحروف والاسماء سوى الفاء لانها ستأتي في الایماء . وستكلم إن شاء الله تعالى علي وجه الخلاف في اعتبارها من النص أو الایماء والله اعلم * (تمة) المسكوت عنه بالعلة المنصوصة المشهور أنه قياس وحكي الزركشي في البحر

(١) سيأتي أن في مثل ما ذكر ايماء أيضا بالترتيب بالفاء اه منه

عن ابن فورك أنه ليس بقياس وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع * هذا تمام القول في المسلك الأول وسنشرع في المسلك الثاني وهو الاياء والله الموفق *
 الطريق الثاني من الطرق الدالة على العلية الاياء

الاياء معناه في اللغة التنبيه والاشارة . وفي الاصطلاح عرف بتعريفين الاول لابن الحاجب وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً (قوله) اقتران علي تقدير مضاف أي ذواقتران لأن الاياء وصف الموصى والاقتران وصف المقترن وهو الوصف . وقيل لاحاجة الى هذا التقدير لأن هذا معنى اصطلاحى للاياء والصواب أن هذا ضابط لما يتحقق فيه الاياء لا تعريف ولذلك صدره العضد بلفظ (كل) * والاقتران ما يترتب على جعل الوصف مقارناً للحكم سواء كان من الشارع أو من الراوى كما سيأتى . والمراد بالوصف اللفظ المقيد لغيره ولو بلفظ الشرط أو الغاية أو الاستثناء كما سيأتى في الانواع . ثم الظاهر أن المراد بالحكم هو الحكم الشرعي بدليل قوله : لو لم يكن للتعليل أى لكونه علة وحينئذ يكون الاقتران بين ذات الوصف ودال الحكم . وإن اردنا بالوصف المعنى يكون الاقتران بين الدالين . على أن الاقتران بين الدالين من حيث انهما دالان يلزمه الاقتران بين المدلولين من حيث إنهما مدلولان * وانما نسب الاقتران الى الوصف مع أن الاقتران من الجانبين لأن الحكم هو الاصل المقصود . والوصف إنما جيء به وقرن بهذا الحكم ليكون معرقاله وعلامة على موافقه واحتراز به عن اقتران غير الوصف بالحكم كذات اقترنت بالحكم مثل أعط زيدا * ثم إن المراد من الوصف والحكم أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين أو احدهما مذكوراً والاخر مقدراً . فمثال المذكورين اكرم العالم وقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) وقوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضي القاضي وهو غضبان » ومثال المقدرين قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) أى فان طهرن فلا منع من قربانهن . ومثال ما اذا كان الوصف مذكوراً والحكم مقدراً قوله صلى الله عليه وسلم « ثمرة طيبة وماء طهور » أى اذن فالماء باق على طهوريته . ومثال ما اذا كان الحكم مذكوراً والوصف مقدراً

أعتق رقية » فان التقدير واقعت فاعتق . ومثله أيضا ماسيأتي في النوع الخامس من قوله تعالى (وذروا البيع) فان الحكم مذکور والوصف وهو تفويت الواجب مقدر بل المراد على ما سنفصله ما يشمل مالو كانت الوصف منصوباً والحكم مستنبطاً أو العكس على الخلاف الآتي (وقوله) لولم يكن للتعليل الخ في محل رفع صفة للوصف واسم يكن عائد على الوصف بقرينة قوله للتعليل لان الظاهر أن المراد من قوله للتعليل ان يكون علة للحكم واسم كان عائد على الاقتران بقرينة الاخبار عنه بقوله بعيدا لان البعد إنما يتصف به الفعل بالمعنى المصدرى أو الحاصل بالمصدر (وقوله) لكان بعيدا أى من الشارع لا يليق بفصاحته واتيانه الالفاظ في مواضعها . وإنما آتى بهذا القيد ليعلم وجه دلالة الايماء على العلية كما سيأتي توضيحه فاذا ذكر الوصف لفائدة خاصة لا يكون الاقتران المذكور ايماء للعية (وقوله) لولم يكن هو أو نظيره للتعليل أى لو لم يكن هو لتعليل الحكم أو نظيره لتعليل نظير الحكم وذلك حيث يشار بالوصف والحكم الى نظيريهما فالاول أمثله ظاهرة وكثيرة (وأما) الثانى وهو النظر فمثاله حديث الصحيحين « ان امرأة قالت يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها فقال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ذلك يؤدى عنها قالت نعم قال فصومي عن أمك » أى فانه يؤدى عنها . سأله عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الادمى عليه وقررها على جواز قضائه عنه وهما نظيران فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعية الدين له لكان بعيدا . كذا في شرح المحلى على جمع الجوامع وقد مثلوا للنظر ايضا بحديث عمر رضى الله عنه في قبلة الصائم الآتي في النوع الثالث (فان قلت) لانسلم انه ذكر لها دين الادمى وقررها على جواز قضائه لينبه على أن نظيره وهو دين الله علة لجواز قضائه أيضا بل إنما ذكره لينبه على أن القدر المشترك بينهما وهو مطلق الدينية هو العلة دون خصوص دين الله ودين الادمى بل هما الاصل والفرع ولذلك يسمون مثل هذا بالتنبيه على أصل القياس فانه مشتمل على الاركان الاربعة - المقيس - وهو دين الله والمقيس عليه وهو دين الادمى - والعلة الجامعة - وهى مطلق الدينية - والحكم - وهو جواز القضاء وسيأتي تقرير مثل هذا الكلام في حديث عمر (قلت) العلة في

بادى الرأي هو النظر وهو خصوص دين الله وبعد تنقيح المناط يعلم ان العلة هي مطلق الدينية او يقال: ان دين الله علة لجواز القضاء من حيث انه مطلق دين كما ان دين الآدمي كذلك فيؤول الامر إلى أن مطلق الدين هو العلة والله أعلم ثم اعلم أن الوصف والحكم إن كانا منصوبين بإيحاء باتفاق . وإن كانا مستنبطين فليس بإيحاء باتفاق . وإذا كان الوصف منصوباً والحكم مستنبطاً أو العكس ففيه خلاف على ثلاثة مذاهب قبل ليس بإيحاء في الصورتين لأن القران بين الوصف والحكم إنما يتحقق بالذكر ولو تقديرًا فلا يتحقق إذا كان أحدهما مستنبطاً وقيل إيحاء في الصورتين تزيلاً للمستنبط منزلة الملفوظ وقيل إذا كان الوصف منصوباً والحكم مستنبطاً بإيحاء بخلاف العكس وهو ما إذا كان الحكم منصوباً والوصف مستنبطاً فليس بإيحاء . فمثال ما إذا كان الوصف منصوباً والحكم مستنبطاً قوله تعالى (وأحل الله البيع) فإن الوصف وهو حل البيع منصوص . والحكم وهو الصحة مستنبط من الحل . ووجه الاستنباط أنه لو لم يصح لم يكن مفيداً لغايته وإذا لم يكن مفيداً لغايته كان عبثاً وهو قبيح والقبيح حرام فلم يكن حلالاً فيلزم من كونه حلالاً أن يكون صحيحاً بالضرورة . ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو قوله صلى الله عليه وسلم « حرمت الخمر » الحديث رواه أبو حنيفة وغيره كما في شرح التحرير فالحكم المذكور وهو التحريم . والوصف وهو الاسكار مستنبط منه * ثم الفرق بين الصورتين أن الوصف يستلزم الحكم فيظهر إعتباره مقارناله فيتحقق الإيحاء . بخلاف الثاني لجواز كون الوصف أعم أي لجواز كون الوصف الذي يلزمه الحكم أعم مما عينه المستنبط وحينئذ لا يكون في الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يكون فيه إيحاء إليه فإذا قيل لا تبصوا البر بالبر يحتمل الاقتيات أو الادخار أو الطعم ولا تعين لواحد حتى يقع عليه الاختيار . وخلاصة الفرق أن الوصف ملزوم والحكم لازم وإثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم بخلاف إثبات اللازم فلا يستلزم إثبات الملزوم معين إذ اللازم الأعم كما يلزم هذا يلزم غيره فتأمل حتى لا تتوهم التضارب في العبارة السابقة حيث اعتبرنا العموم أولاً في جانب الوصف وثانياً في جانب الحكم فإن الكل صحيح مع مراعاة توجيه عموم الوصف إلا أن الأنسب التعليل بعموم الوصف

لا الحكم لان عدم الاقتران انما جاء من تخلف الوصف (فان قلت) ان استلزام الوصف
للحكم فرع كونه علة وهو انما يظهر بعد تحقق الاياء (قلت) متى صح استنباط الحكم
من الوصف كما هو الفرض ثبت أن الوصف علة مستلزم للحكم قبل اعتبار الاياء غاية أنه
بعد الاستنباط واعتبار الاياء يظهر أن للعلة طريقا آخر وهو الاياء (فان قلت) ما فائدة
الخلاف في الصورة الثانية - وهي ما إذا كان الحكم منصوفا والوصف مستنبطا - هل
هي اياء اولامع ان العلة قد عرفت بعد الاستنباط فلا فائدة في كونه اياء أو غير اياء
(قلت) فيه فائدة وهي تقديم تلك العلة للمومي اليها على المستنبطة بلا اياء . كذا قالوا
وفيه نظر إذ لا توجد على هذا علة مستنبطة مع النص على الحكم إلا وفيها اياء قال
الزركشي في شرح جمع الجوامع . ادعي بعضهم الاتفاق على أن الثاني ليس باياء ومال
اليه الهندي وقال : الخلاف فيه بعيد تقلا ومعني لأنه يقتضي أن تكون العلة والاياء
متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر اهـ فعبارته صريحة فيما قلناه والله أعلم *
(فان قلت) هل يمكنك أن تذكر عبارة صحيحة لتعريف الاياء السابق على القول
بأن الصورتين اياء (قلت) نعم بأن تقول : اقتران وصف منصوص بحكم منصوص
أو مستنبط أو اقتران وصف مستنبط بحكم منصوص النخ هذا ما يتعلق بشرح
هذا التعريف (فان قلت) مقتضى جعل الاياء من الطرق الدالة على العلية أن تكون
العلية مدلولاً والاياء دالاً مع انهم صرحوا بأن المدلول عليه بالاياء لازم لمدلول
اللفظ وانه يدل عليه دلالة التزامية وان المازوم عرفي - ووجهه أنه لو لم يكن للتعليل
لكان عبثاً - وان الفرق بين النص والاياء أن الاول دال على التعليل بالوضع على
ما فيه مما مر والثاني بالالتزام فما التوفيق بين الكلامين (قلت) إن الجواب على
هذا السؤال يحتاج إلى تمهيد وهو أنهم قرروا في مبحث الالفاظ ان في المنطوق
والمفهوم مذهبين (أحدهما) مذهب ابن الحاجب وهو انها من أوصاف الدلالة وان
المنطوق عنده قسمان صريح وغير صريح ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة
ودلالة الاياء (ثانيهما) ما جرى عليه ابن السبكي وهو أن المنطوق والمفهوم من أوصاف
المدلول وان مدلول الدلالات الثلاث التي سماها ابن الحاجب منطوقا غير صريح هو عنده

من توابع المنطوق . وقرروا ايضا ان الدلالة على المنطوق مطابقة أو تضمنية والدلالة على تابعه التزامية (وأما) الدلالة على المفهوم فدلالة انتقالية خارجة عن الدلالات الثلاث كما تقدم التنبيه على ذلك في مواضع * هذا خلاصة ما قرروه في غير هذا الموضع فيؤخذ منه ان المدلول بدلالة الايماء مدلول للفظ دلالة التزامية وان الايماء وان كان بحسب الاصل وصف المسمى إلا ان المراد منه هنا وصف النص أى الكلام الصادر من الشارع . وإيماءه دلالة على العلية وذلك إذا كان النص بحالة خاصة ويؤيد ذلك ما قاله الآمدي في الاحكام في هذا الموضوع وعبارته : الثاني ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه اه كما انه يؤيده اعتبار ابن الحاجب الايماء قسما من النص الذى هو اقدم من اعتبار غيره قسما له * إذا علمت هذا ظهر لك ان ما صرحوا به من أن الدال على التعليل هو اللفظ وانه يدل عليه التزاما صحيح بل هو المعقول ولعلمهم نسبوا الدلالة إلى نفس الايماء فاعتبروه طريقا من الطرق الدالة على العلية لأن اللفظ انما دل على التعليل بواسطة أى بواسطة كونه على حالة خاصة تشعر بالتعليل كما تقدم وجهه . على أنهم أطلقوا الايماء على نفس اللفظ كما سيأتي في التعريف الثاني على بعض الاحتمالات فتأمل والله أعلم *

التعريف الثاني ما يدل على علية وصف بقرينة من القرائن (فقوله) ما يحتمل أن تكون واقعة على اللفظ ويحتمل أن تكون واقعة على المعنى وكلاهما مشكل (أما) الاول فلأن التعريف عليه يكون غير مانع لأنه يشمل بعض أفراد النص فانك قد علمت أن من النص ما هو مشترك بين التعليل وغيره وان دلالة على التعليل يحتاج إلى قرينة بل منه المستعمل في التعليل مجازاً ويحتاج إلى قرينة أيضا (فان) أجيب بأن الاول مستعمل في التعليل بخلاف هذا فانه لازم للمدلول ويدل عليه اللفظ من غير استعمال فيه (قلنا) لا دليل في هذا انتعريف على عدم الاستعمال في التعليل اللهم إلا أن يقال ان القرينة هناك لمنع إرادة غير التعليل وهنا للدلالة على نفس التعليل * يشعر بهذا قولهم في هذا التعريف ما يدل على العلية بقرينة فتأمل (وأما الثاني) وهو إيقاع ما على المعنى ففيه ان الدلالة من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعنى

ثم يقال ما هو هذا المعنى (فان) أجيب بأنه الاقتران (قلنا) لادليل عليه ولولا ذكر التعريف الاول لما خطر على البال . على انك علمت أن الدال على العلية هو اللفظ فالاقرب هو احتمال الاول ويكون هذا التعريف بالنظر الى الدال على الحقيقة والتعريف الاول بالنظر الى جهة الدلالة والله أعلم * (وقوله) بقرينة احتروبه عن النص فانه يدل بالوضع أو الاستعمال والقرينة هناك في بعض المواضع لمنع ارادة غير التعليل كما سبق والمراد بالقرينة سياق التركيب حيث ذكر الوصف مع الحكم من غير أن يقصد به فائدة خاصة فلا بد أن يكون للتعليل وإلا كان عبثا كما سبق في التعريف الاول * هذا وقد اشتهر على السنة كثير من أفاضل هذا العصر ان مراد من عرف بهذا التعريف بالقرينة أعم من أن تكون لفظية كالفاء أو معنوية كالسياق السابق وبذلك يكون التعريف الثاني أعم من الاول وفيه نظر من وجهين (الاول) انه يلزم أن يكون التعريف الاول غير جامع بالنسبة لمثل المصنف الذي جعل الترتيب بالفاء من قبيل الايماء فانه لا يشمل (الثاني) ان التعريف الثاني بهذا الشمول لا يصح عند من جعل الترتيب بالفاء من النص مع أننا نرى الاصوليين يعرفون بكل منهما بقطع النظر عن اعتبار الترتيب بالفاء من النص أو الايماء فصاحب مسلم الثبوت عرف بالثاني واعتبر الفاء من النص فالتحقيق أن اعتبار الترتيب بالفاء من الايماء أو من النص انما هو لمدرك خاص ستقرره فيما بعد ولا يترتب عليه تغيير حقيقة الايماء لحقيقته واحدة والتعريفان المذكوران يتصادقان على شيء واحد غير ان الاول لاحظ جهة الدلالة فضبط الايماء بها (والثاني) لاحظ الدال الحقيقي وهو اللفظ فعرف به كما سبقت الاشارة اليه فان (قلت) قررت فيما سبق أن الايماء من اوصاف الدلالة فكيف يصح حمل اللفظ عليه (قلت) ان الحمل فيه تسامح كما سبق في حمل الاقتران عليه فتدبر والله أعلم *

هذا تمام القول في شرح حقيقة الايماء وسنشرع في بيان أنواعه فنقول *

— أنواع الایماء —

اعلم ان الاصوليين يختلفون في عدد هذه الانواع فبعضهم يدمج نوعا في آخر وبعضهم يقتصر على بعضها والضابط الجامع فيها ان كل ما يتحقق فيه الاقتران السابق فهو من قبيل الایماء . والتنويع انما جاء من الحالات التي يكون عليها هذا الاقتران وهو اعتباري فبعضهم يعتبر عدة حالات متقاربة نوعا واحدا وبعضهم يعتبرها انواعا وهكذا * ونحن نسلک مسلک صاحب المنهاج فنذكر الانواع كما ذكرها ثم ننبه بعد ذلك على مخالفة غيره له وعلى الزيادات التي لم يذكرها فنقول (النوع الاول) ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتدخل على الثاني منها سواء كان هو الوصف أو الحكم . ويكون ذلك في كلام الشارع أو كلام الراوي فالاقسام أربعة والمراد بترتيب الحكم على الوصف مجرد ربط الحكم بالوصف ليشمل جميع الاقسام وخلاصته أن يذكر وصف وحكم وتدخل الفاء على الثاني منها . فالأول ان تدخل على الوصف في كلام الشارع كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته « لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليبا » رواه البخاري ومسلم فالوصف بعثه يوم القيامة مليبا والحكم حرمة امسامة الطيب (والثاني) أن تدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فالوصف السرقة والحكم وجوب القطع ومثل قوله تعالى (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقوله ﷺ « من أحيا أرضا ميتة فهي له » وقوله ﷺ « ملكت نفسك فاخترى » (واعلم) أن التمثيل بآية السرقة مبني على أن السارق مبتدأ وجملة فاقطعوا خبر وأن الفاء للترتيب وهو خلاف مذهب سيوييه لانه جرى على أن السارق مبتدأ وخبره محذوف على تقدير مضاف والتقدير مما يتلى عليكم حكم السارق والسارقة وقوله فاقطعوا جملة مستأنفة لبيان الحكم والجملة الاولى كالترجمة سبقت للتشوف الى ما بعدها والذي حمل سيوييه على ذلك انه لو كان قوله فاقطعوا مرتبا على ما قبله لترجح نصب السارق لان الفعل طلي كما هو مقرر

في علم النحو ولكنه رأى الكفاة مطبقة على الرفع فحمل الآية على ما سبق *
 (الثالث) أن تدخل على الحكم في كلام الراوى مثل - زنى ماعز فرجم - كذا يمثل به
 في كتب الاصول وهو مروي بالمعنى وأصل قصة ماعز في الصحيحين واماكن
 المقصود هذا اللفظ وهو لم يرد كما قال الزركشى وقال العراقي لا نعرف أصلاً لهذا
 اللفظ فالاولى أن يمثل بما رواه الترمذى وأبو داود والنسائي عن عمر ان بن حصين
 «ان النبي ﷺ سها فسجد» قال الترمذى حديث غريب وصححه الحاكم على شرطهما
 (وأما) الرابع وهو دخولها على الوصف في كلام الراوى فقال الاسنوى لم يظفروا
 له بمثال ومقتضاه أنه يمكن حصوله لكنه لم يحصل أولم يعرف * وفي المحلى على جمع
 الجوامع ما يقتضى عدم امكانه * وعلاه العلامة الشربيني بأن الراوى من حيث انه راو
 يريد حكاية ما وقع فلا بد أن يحكيه على ترتيبه ثم السامع ينتقل منه الى فهم التعليل (١)
 وليس هو كالشارع حتى يؤخر ما كان مقدماً في الوجود بناء على فهم السامع
 التعليل (فان قلت) حكاية ما في الخارج تحصل مع التأخير لان تقدم العلة لازم
 (قلت) وضع الفاء انما هو ترتيب مدخولها وهو الذى ساق الراوى له كلامه
 لا التعليل اللازم له التقدم اهـ (ولا يقال) انه يمكن أن يقول الراوى - رجم لانه
 زنى - (لا تا) نقول ان الكلام في تأخر الوصف بالفاء التي تفيد ترتيب مدخولها (فان
 قلت) ما الفرق بين الشارع والراوى مع أن الفاء انما هي لترتيب مدخولها فان كان
 مجرد ملاحظة أن العلة قد تتأخر في الخارج سوغ دخول الفاء على الوصف في
 كلام الشارع كما سيأتى فلم لا يسوغه في كلام الراوى أيضاً (قلت) الفرق أن
 الراوى غير مشرع فليست وظيفته تشريع الحكم مع قصد بيان علته فليس له أن

(١) عبارة الشربيني محرفة في النسخ المطبوعة إذ لم يذكر فيها لفظ (وليس هو) وقد أصلحتها بالرأي أخذنا من سياق الكلام وقد اطلعت الآن على تصحيح
 لعبارة الشيخ منقول عن نسخته الخطية ونصها . وليس مراده أن يعمل أي ينشيء
 التعليل كالشارع الخ وبذلك يظهر ما قلناه من الفرق بين الشارع والراوى
 المذكور بعد اهـ منه *

يقول من نفسه ارجوا فلانا فانه زان على أن يكون كلامه هذا هو الاول والاخر في بيان علة هذا الحكم وإنما وظيفته حكاية الحالة الواقعة على ما هي عليه ومنها يفهم التعليل فلو قال : رجم فزنى . لا يكون الكلام صدقا مطابقا لما وقع لان مفهوم هذا الكلام ان الرجم وقع أولا ثم ترتب عليه الزنا والواقع بالعكس فتدبر فانه دقيق (فان قلت) لا نلزم عدم الامكان بل يجوز أن يصدر من الراوى عقلا وان لم يكن مطابقا للواقع (قلت) المقصود أن يصدر ذلك من الراوى على أن يكون معتبرا معتدا به دالا على العلية وذلك مستحيل عقلا كما بيناه والله أعلم بالصواب *

ثم اعلم أنهم قالوا ان الفاء انما دخلت على الوصف تارة وعلى الحكم تارة أخرى لان الباعث مقدم عقلا متأخر خارجا فدخلت على الوصف لتأخره خارجا وعلى الحكم لتأخره عقلا أى تصورا والعقل يعين الحكم من الوصف *

كذا في مسلم الثبوت (وقوله) والعقل إلخ أى فلا يقال إن مثل هذا التجويز يؤدى الى الاشتباه ثم فيما قاله نظر فان الباعث ليس متأخرا فى الخارج دائما بل قد يكون متقدما فى الوجود كما هو متقدم فى العقل مثل قعدت عن الحرب جبنا وقد يكون متأخرا فى الوجود مثل « فانه يبعث يوم القيامة مليبا » وعبرة العلامة الشريفي هكذا : إنما كانت فى كلام الشارع داخلة على الحكم وعلى الوصف لان الفاء فيه للترتيب كما علمت والباعث مقدم فى العقل والوجود كما قعدت عن الحرب جبنا وقد يكون متأخرا فى الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما اه (وقوله) مقدم فى العقل والوجود أى مقدم فى العقل دائما وقد يكون مقدما فى الوجود بدليل آخر كلامه * وبعد ففى هذا المقام بحثان (الاول) أن هذا الكلام إنما يصح على القول بان العلة باعث . وقد تقدم أن هذا القول على حقيقته لا ينطبق إلا على مذهب المعتزلة (الاهم) الا أن يقال إن ذلك إنما هو بالنظر للظاهر واتخاذنا وارتباط الاسباب والمسببات بالنسبة اليها وإن كان عند التحقيق ليس لله باعث على الحقيقة كما سبق تفصيله فتأمل وحرر (الثاني) اذا كانت العلة

متقدمة في التصور دائماً وقد تكون متقدمة في الوجود أيضاً فهل في هذه الحالة يجوز تأخيرها ودخول الفاء عليها ؟ وإذا كان كذلك فما وجهه ؟ (والجواب) أن الظاهر أنه يجوز ذلك (١) بأن يقال: أقطعه فانه سارق وبؤيده مامثل به ابن السبكي في موضع من قوله: اكرموا هؤلاء فانهم طوال . ولعل وجه ملاحظة ان العلة وان تقدمت في الوجود فلها غاية وحكمة متأخرة في الوجود والله اعلم بالصواب * وههنا أمور (الاول) قال ابن السبكي الوارد في كلام الله تعالى أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم أقوى دلالة على العلية من الوارد في كلام الراوي لتطرق احتمال الخطأ اليه دون الله ورسوله . وجعل الآمدى الوارد في كلام الله أقوى من الوارد في كلام رسوله . والحق مساواتهما لعدم احتمال تطرق الخطأ . قاله الهندي وهو صحيح وما كان من كلام الراوي الفقيه أقوى مما هو من كلام من ليس بفقيه اهـ (وقوله) والحق مساواتهما هذا مسلم اذا ثبت قطعاً انه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن كان متواتراً كالتقراء ان والا فلا لجواز الخطأ علي الراوي عنه أو الكذب عليه (اللهم) الا أن يكون مراده بالمساواة من حيث صدوره من النبي صلى الله عليه وسلم بقطع النظر عن طريق اثباته فالمساواة مسلمة (وقوله) أقوى من كلام من ليس بفقيه يقتضي انه لا يشترط في الراوي أن يكون فقيهاً أي مجتهداً وهو كذلك بشرط أن يكون عربياً يفهم مدلولات الالفاظ ولا يخفى عليه أن ترتب الحكم علي الوصف يشعر بالعلية (فان قلت) كيف يعتمد قول الراوي هنا مع جواز أن يكون ترتيبه الحكم على الوصف لفهمه أو ظنه ما ليس بعلة علة . وقد قال الجمهور لا يعتمد قوله (هذا منسوخ) ولا عمله بخلاف ما رواه لاحتال ذلك ولا قوله أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عند بعض الأصوليين (قلت) قد علمت ان الراوي يشترط فيه أن يكون عربياً يفهم مدلولات الالفاظ ولا يخفى ان مثله يبعد ان يظن ما ليس بعلة علة . وحينئذ يعتمد قوله فيما يرجع الى فهم مدلولات الالفاظ ولذلك اجازوا الرواية بالمعنى (واما) عدم العمل بقوله هذا منسوخ فلان فيه رفع

(١) ظاهر عبارة مسلم الثبوت السابقة انه لا يجوز وان دخولها على الوصف انما هو في المتأخر خارجاً فقط والمدار على الواقع اهـ منه

دلیل ثابت بقول مجوز ان یقوله عن اجتہاد لانراه بخلاف مانحن فیہ . ومثل ذلك
یقال فی الاخذ بما رآه دون مارواه (واما) قوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكذا فالأكثر على اعتماده والعمل به ومن لم يعتمد مستنده احتمال ان
الحكم غير دائم وظنه دائما او مختصا بواحد وظن عدم اختصاصه لامن جهة ظنه
ماليس بأمر أمرا فان ذلك بعيد من العربي * كذا يؤخذ من ابن السبكي والله
اعلم * (الامر الثاني) قل الامام في المحصول يشبه : ان يكون تقدم العلة على الحكم
أقوى في الاشعار بالعلية من الثاني لان اشعار العلة بالمعلول أقوى من اشعار
المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون العكس اه وقد استصعب القرافي
في شرح المحصول تقرير هذا الموضوع فقال مامعناه مع زيادات تناسبه : ان تقريره
من المشكلات وذلك لان هذه الصيغة وهي الترتيب بالفاء تدل على التعليل
تقدمت العلة نحو (والسارق والسارقة فاقطعوا) أو تاخرت نحو « لا تقر به طيبا فانه
يبعث يوم القيمة مليا » على حد سواء والترجيح بينهما مشكل . نعم يمكن الترجيح
ويسهل اذا نظر الى العلة مع المعلول في ذاتهما بان يقال ذات العلة أدل على المعلول
من المعلول على العلة لان العلة تقتضي عين المعلول بخلاف المعلول فلا يقتضي عين
العلة فاللمس مثلا يقتضي عين وجوب الضوء وجوب الضوء لا يقتضي عين
اللمس فمن هذا الوجه يحسن الترجيح . لكن الكلام هنا ليس في هذا وإنما
الكلام في جملتين كل منهما مشتملة على العلة والمعلول مع الربط بينهما بالفاء
هل بينهما تفاوت في الدلالة على العلة أولا ؟ لا شك ان الحكم بالتفاوت عسر *
ثم أخذ رضي الله عنه بمحاول في ابداء فرق بين الصورتين فقال ما خلاصة المهم
منه : اذا لم ينطق بالعلة أولا كانت معدومة في أول الكلام فيشعر السامع أن هذا
المعلول الذي نطق به أولا قبل النطق بعلمه انه مرتب على علة أخرى ولا يزال
هذا التوهم في النفس حتى ينطق بآخر الكلام فاذا سمع العلة في آخر الكلام
زال الوهم عنه (أما) اذا نطق بالعلة أولا لا يكون هذا الوهم حاصلًا البتة فسلم هذا
الكلام من أوله الى آخره عن وهم يخل بالعلية * قال القرافي ولاجل ضعف الفرق
قال الامام يشبه ولم يجزم وقد اعترض النقشواني على الامام بامور (الاول) ان

قوله اشعار العلة أقوى لا يتأتى الا في شيء عرف كونه علة قبل الكلام أو قبل الحكم أما ما كانت العلة فيه مستتبطة من ذلك الكلام فلا يتأتى فيه ما ذكر (الثاني) ان ترتب الحكم على الوصف عند الامام يقتضى العلية وان لم يكن مناسباً فكيف تشعر العلة في حال عدم المناسبة بالمعلول (ثالث) انه يلزم الامام أن يقول اشعار قول القائل: أما الطوال فأكرمهم بالعلة أقوى من أكرموا هؤلاء فانهم طوال مع انه ليس كذلك لا يمكن أن يقول القائل في الاول لم اجعل الطول علة الا كرام دون الثاني * ثم رأى النقشوانى أن تقدم المعلول أقوى في الاشعار بالعية من تقدم العلة قال لانه اذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة فاذا سمع معقباً بالفاء سكنت نفسه عند الطلب وركنت الى أن ذلك هو العلة بخلاف ما اذا تقدم معنى لم يعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم فاذا ذكر الحكم فقد تكتفى في العلة ان كان شديد المناسبة مثل السارق والسارقة وقد لا تكتفى بل تطلب العلة بطريق آخر بان تقول: إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم تعظيماً للمعبود (وأما) إذا تأخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة أخرى * قال ولو ذكر علة عد متناقضا. كذا نقله ابن السبكي: قال القرافي ما خلاصته * والسرفيما قاه أن النفس أشد بحثاً عن علة الحكم من حكم العلة لان العنول طالبة للحكم. والاحكام في ضمن العلة فلذلك أمكن العدول عن العلة السابقة ثم قال وهذا الذى قاله مشترك بين ما إذا تقدمت العلة أو تأخرت فانه يمكن أن يقال: المذكور ليس بعلة اه وانظر مع هذا وجه ما قاله النقشوانى عد متناقضا. وبالجملة فهذا الموضوع لا يستحق هذه المشادة والامام كما قاله القرافي لم يجزم بما قاله وكلام القرافي السابق أولى ما قيل فيه والله أعلم بالصواب * (الامر الثالث) قد علمت فيما سبق أن الترتيب قد اعتبره بعضهم من النص كإبن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع فانه اعتبره من النص الظاهر وبعضهم اعتبره من الأيمان كالامام في المحصول وتبعه صاحب المنهاج والأكمدى في الاحكام وقد قرر السعد في حواشي العنود وجه كونها من النص مع أن النص عند العنود ما دل على العلية بوضعه بان الفاء بحسب الوضع إنما تدل على الترتيب

ودلائها على العلية إنما تستناد بطريق النظر والاستدلال فيفهم منه أن هذا ترتيب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أو ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة إلى النظر جعل استدلاله لا وضعية صرفة اه بعض تصرف وفيه نظرا لأنه صريح في أن الفاء ليست موضوعة للتعليل ومجرد كونها موضوعة لشيء يستلزم التعليل لا يقتضي اعتبارها من النص على رأيه . هذا وقد وجه الآمدى دلالة الترتيب بالفاء على العلية بجميع أقسامه مع كونه اعتبره من الأبناء بقوله : وذلك في جميع هذه الصور يدل على أن ما ترتب عليه الحكم بالفاء يكون علة للحكم لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب ولهذا فإنه لو قيل جاء زيد فعمره فإن ذلك يدل على مجيء عمرو وعقب مجيء زيد من غير مهلة ويازم من ذلك السببية لأنه لا معنى لكون الوصف سببا إلا ما ثبت الحكم عقيبهِ وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق وقد ترد بمعنى ثم في إرادة التأخير مع المهلة كما سبق تعريفه غير أنها ظاهرة في التعقيب بعيدة فيما سواه اه (الأمر الرابع) لم يذكر الإمام في المحصول ولا البيضاوي في المنهاج ترتيب الحكم على الوصف بغير الفاء نوعا مستقلا وإنما فرعا على الترتيب بالفاء أن الترتيب بغيرها هل يقتضي العلية مطلقا أو بشرط مناسبة الوصف . ثم اختارا الإطلاق . وقبل أن نذكر الحجاج في هذا الخلاف نبين وجه هذا التفريع فقد اضطرب شراح المنهاج فيه فنقول : من المعلوم أن هذا الخلاف فرع كون الترتيب بغير الفاء من أنواع الأبناء . فإذا جعل فرعا على الترتيب بالفاء المذكور قبله فلا يصح لأنه لا يفهم منه أن الترتيب بغيرها يفيد العلية بل يفهم منه أنه لا يفيد حيث إنه قيد بالفاء . وإن جعل تفريعا على غير المذكور وهو الترتيب بغير الفاء فلا يصح أيضا إذ لا يعقل فرع من غير أصل . ويمكن أن يجاب بأن هذا الأصل يفهم من هذا الفرع فكأنه مذكور (فإن قلت) يلزم أن يكون الأصل وهو أن الترتيب بغير الفاء مفيد للعية فرعا والفرع المذكور أصلا (قلت) لا شيء في ذلك إذ كون الترتيب

المذكور مفيداً للعلية أصل باعتبار الوجود فرع باعتبار العلم . والخلاف المذكور في هذا الفرع أصل باعتبار العلم فرع باعتبار الوجود فاختلفت جهة الفرعية والاصالة فيها . وقد اختار الاسنوي أن يكون تفرعاً على غير المذكور لكنه يؤخذ من الكلام السابق وينساق الذهن اليه لانه يفهم من الفرع نفسه وذلك أنه يقال اذا ثبت أن الترتيب الفاء يفيد العلية فهل نفس الترتيب المجرد يفيد العلية اولاً ؟ وإذا كان يفيد فهل يفيد مطلقاً أو بشرط المناسبة ؟ الخ (فان قلت) كيف يقال إن الذهن ينساق اليه من الكلام السابق مع قولهم قبل ذلك إن الكلام السابق يقتضي عكسه ؟ (قلت) إن قولهم بانساق الذهن اليه من الكلام السابق بناء على أن مفهوم الفاء يحتمل أن يكون متعبراً ويحتمل أن لا يكون متعبراً ويحتمل أن يكون فيه تفصيل وقولهم السابق ملاحظ فيه الاحتمال الاول فقط وهو أن مفهوم التقيد بالفاء معتبر والله أعلم . ولقائل أن يقول ما المانع من أن يكون تفرعاً على نفس الكلام السابق وهو الترتيب بالفاء ؟ ويؤيده ثلاثة أمور (الاول) أن المدار في الدلالة على العلية عند الامام وصاحب المنهاج في النوع الاول على مجرد الترتيب ولذلك جعلاه من الایماء لا من النص (الثاني) أهمهما لم يذكر الترتيب بغير الفاء وما ذلك الا لانه عين الترتيب بالفاء (الثالث) أن الامام في المحصول ذكر بعد النوع الاول فرعين (أحدهما) ما ذكرناه في الامر الاول من أن الوارد في كلام الله أقوى الخ (وثانيهما) هذا الذي نتكلم بصدده ولا شك أن الفرع الاول مفرع على النوع الاول فليكن ما ذكر في الفرع الثاني كذلك . لكن يضعفه أهمهما لو كانا واحداً لكان الخلاف الجارى في أحدهما جارياً في الآخر وليس كذلك (الاهم) إلا أن يقال إن الفاء أكتب الاول قوة فكان في عدم الخلاف فيه كالنص (فان قلت) لان لم أن الامام والبيضاوي لم يذكر الترتيب بغير الفاء لانه داخل في النوع الثالث الآتي (قلت) لو كان الواقع كما تقول لوجب عليهما تأخير هذا الفرع عن النوع الثالث وليس لهما عذر في تقديمه عليه بل الواقع أن الترتيب بغير الفاء لم يدخل في نوع من الانواع الآتية بل هو نوع مستقل

وقد ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع كذلك وفرقوا بينه وبين غيره بأن فيه جعل الوصف عنوانا مثل أكرم العالم وإن كان في الحقيقة هذا الفرق اعتباريا فقط والا فلنا أن نعتبر النوع الثالث شاملا لهذا ولا أكثر منه . وسيأتي لهذا زيادة توضيح عند الكلام على باقي الأنواع والله أعلم * هذا آخر ما يمكن أن يقال في شأن هذا التفريع وسنشرع في ذكر الحجاج بين المتخالفين في المسألة المذكورة في الفرع فنقول . حكى الامام الرازي فيها قولين فقال رحمه الله ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان الوصف منسبا لذلك الحكم أو غير مناسب . وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان مناسبا ثم استدل على ما اختاره بوجهين (الاول) وعليه اقتصر البيضاوي في المنهاج أن الرجل اذا قل أكرموا الجاهل واستخفوا بالعلماء . يستقبح هذا الكلام في العرف . وهذا الاستقباح لا يخلو إما أن يكون لأنه فهم أنه حكم بكون الجاهل مستحقا للأكرام لجهله وبكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه أو لأنه فهم أنه جعل الجاهل أي في ذاته مستحقا للأكرام والعالم أي لذاته مستحقا للاستخفاف لكن الثاني باطل لان الجاهل قد يستحق الاكرام لجهة أخرى كنسبه أو شجاعته فتعين أن يكون الاستقباح للفهم الاول وذلك يفيد ان ترتيب الحكم على الوصف دال على العلية سواء تحققت المناسبة أو لم تتحقق *

وتقرير هذا الدليل على القانون المنطقي أن يقال : لو لم يكن ترتيب الحكم على الوصف دالا على العلية مطلقا سواء كان الوصف مناسبا أم لا لما قبح قول القائل أكرم الجاهل واستخف بالعالم لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت تقيضه وهو المطلوب (أما) الملازمة فوجهها أن الاستقباح لا يخلو اما أن يكون افهمه أن الامر بالاكرام لعله الجهل والامر بالاستخفاف لعله العلم واما أن يكون لمجرد الامر باكرام الجاهل والاستخفاف بالعالم أي بقطع النظر عن أن علة الاكرام هي الجهل والاستخفاف هي العلم لكن الثاني باطل لان مجرد الامر بذلك بقطع النظر عن أن علة ذلك الوصف قد يحسن لعله أخرى فتعين أن يكون الاستقباح افهم التعليل (وأما) بطلان التالي فدليله

ما هو معلوم عرفاً من أنه مستقبح : واعترض عليه بمنع دليل الملازمة بأن يقال
لأنسلم أن الاستقبح عرفاً منحصر في هذين الأمرين فقط ما المانع من أن يكون
الاستقبح لأن الجهل مانع من الأكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما أمر بالأكرام
مع قيام الجهل وبلاستخفاف مع قيام العلم فقد أثبت الحكم مع قيام المانع وخلاصته
إن الاستقبح إنما جاء لوجود مانع من الحكم لا لوجود مقتض غير مناسب له
(والجواب) بعدم تسليم أن الجهل مانع من الأكرام والعلم مانع من الاستخفاف لما بيناه
سابقاً من أن الجاهل قد يكرم لشجاعته مثلاً والعالم قد يستخف به لنفسه مثلاً *
(واعترض) ثانياً بأننا لم ندل على دليل بجميع مقدماته غير أنه لا يثبت عدم اشتراط المناسبة
إلا في الصورة التي ذكرها فيه ولا يلزم أن تكون جميع الصور كذلك لجواز أن
يكون ذلك لخصوصية فيها وبالجملة الصورة الجزئية لا تثبت القضية الكلية (والجواب)
أنه لو لم تكن جميع الصور مثل هذه الصورة دالة على العلية مع عدم المناسبة
لوقع الاشتراك في هذا النوع من التركيب بأن يكون بعضه دالاً على العلية
والبعض الآخر غير دال * كذا قال الإمام وتبعه غيره . واعترض عليه أولاً بأنه
لا يلزم من عدم الدلالة على العلية الدلالة على عدمها وأجيب بأن هذا التركيب وقع
على مقتضى اللغة فلا بد أن يدل على شيء . فإن لم يدل على العلية يدل على عدمها
وهذا الكلام صحيح ولا وجه لما قاله ابن السبكي إن ذلك مجرد دعوى . (واعترض)
ثانياً بأن الاشتراك فرع الوضع والترتيب المذكور نوع من التركيب والمركبات
غير موضوعة عند الإمام فلا يلزم الاشتراك . إلا أن يقال إنه جرى في ذلك على غير
مذهبه كذا قالوا * وبعد فني كلامهم جميعاً نظر واضح فأنك علمت أن دلالة الأيمان
على العلية التزامية أي أن علية الوصف للحكم لازم لمدلول اللفظ عرفاً فكيف
يتصور الاشتراك حتى على القول بأن المركبات موضوعة لأن هذا اللفظ المركب
لا يدل على التعليل بوضعه وإنما يدل باللزم - وهل يقال : أن اللفظ المركب تركيباً
خاصاً إذا لزم مدلوله التعليل تارة ولم يلزمه تارة أخرى يقال أنه مشترك - لا أعلم
أجداً قال ذلك وإنما المعروف أن المشترك اشتراكاً لفظياً ما اتحد لفظه وتعدد

وضعه ومعناه على أنه لا يتصور إثبات اللزوم العرفي تارة ونفيه تارة أخرى مع اتحاد جهة اللزوم لأنه ليس تابعا لجعل جاعل أو وضع واضح أى من حيث اللزوم بل متى وجدت جهة تحقق وإلا فلا (فالجواب) "صحيح المقول أنه متى ثبت أن التعليل لازم لدلول هذا اللفظ المركب تركيبا خاصا ثبت قطعا لزومه في جميع أمثاله التي فيها منشأ ذلك اللزوم والله أعلم" (الوجه الثاني) مما استدل به الامام أن هذا الحكم لا بد له من علة ولا علة إلا هذا الوصف (أما) الاول فلا أنه لو ثبت الحكم بدون العلة كان عبثا وهو على الله محال (وأما) الثاني فلا أن غير هذا الوصف كان معدوما والعلم به كان معدوما فوجب ظن بقاءه على ذلك العدم وإذا بقي على العدم امتنع أن يكون علة فثبت أن غير هذا الوصف يمتنع أن يكون علة فوجب أن يكون هو العلة وهو المطلوب اهـ وهذا الوجه في غاية الضعف ولذلك لم يذكره البيضاوى في المنهاج وذلك لأن مور (منها) انا نمنع أن الحكم لا بد له من علة فان الاحكام التعبدية كثيرة وما قاله من أنه يلزم العبث فمسلّم إذا قلنا أنه خال عن الحكمة في الواقع لا في الظاهر (ومنها) ان هذا الدليل لو صح لا ثبت عليه أى وصف من غير ملاحظة الايمان والله أعلم بالصواب اهـ هذا ولم يذكر الامام ولا صاحب المنهاج ولا الشراح توجيه القول باشتراط المناسبة وقد ذكره الآمدى لاشتراط المناسبة في جميع علل الايمان فقال : حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن يكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره : أكرم الجاهل وأهن العالم . قضى كل عاقل أنه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا أنه أمره باهانة العالم لعلمه . وأن ذلك لا يصح للتعليل نظراً إلى ان تصرفات العقلاء لا تعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل وأيضاً فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم (أما) بطريق الوجوب على رأى المعتزلة (وأما) بحكم الاتفاق على رأى أصحابنا . وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر وما يعلم قطعا انه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به اهـ ويؤخذ من حجج الفريقين ان الخلاف في اشتراط المناسبة في نفس

الامر لا في ظهورها. وسيأتي في عبارتي ابن الحاجب وابن السبكي حكاية الخلاف بطريقة أخرى * ثم اعلم أن الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج إنما ذكرا الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف وعدم اشتراطها في الترتيب بغير الفاء فقط وغيرهما كابن السبكي في جمع الجوامع وابن الحاجب في مختصره حكى ذلك الخلاف في جميع أنواع الایماء (أما) ابن السبكي فقال في جمع الجوامع مانصه مع شرحه للمحقق المحلى: ولا يشترط في الایماء مناسبة الوصف الموصى اليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث اه ومراده الباعث للشارع على شرع الحكم وبالمناسبة ظهورها وذلك ان من جرى على أن العلة بمعنى الباعث للشارع على شرع يقول: ليس المقصود مجرد التعريف بل مع بيان وجه مشروعية الحكم إذ له دخل في العلية فلا بد من معرفته ليكون الایماء صحيحا (أما) من قال أنها بمعنى المعرف ولو كانت باعثة للمكاف على الامتثال فلا يشترط ظهور المناسبة لأن المدار عنده على دلالة الایماء عليها إذ المقصود تعريف الحكم والحكمة الباعثة للمكاف قد تخفى ولا دخل لها في العلية. ثم من قال أنها باعثة للمكاف على الامتثال كما هو رأى تقي الدين السبكي يشترط المناسبة في نفس الامر دون من يقول أنها الامارة المجردة * كذا يؤخذ مما كتبه العلامة الشرييني ونقله عن العضد وشيخ الاسلام وخلاصته ان من يقول ان العلة هي الباعث للشارع على شرع الحكم يشترط ظهور المناسبة ومن يقول أنها الباعثة للمكاف على الامتثال يشترط المناسبة في نفس الامر. ومن قال أنها الامارة المجردة لا يشترط شيئا وفيه نظر فانهم اشترطوا في العلة أن تكون ضابطة لحكمة تبعث على الامتثال وذلك يقتضى مناسبتها للحكم في نفس الامر مطلقا (اللهم) إلا أن يقال: ان هذا الشرط لمن يقول أنها الباعث المكلف على الامتثال فقط دون من يقول أنها الامارة المجردة * وفي الآيات البيّنات لابن قاسم ما يقتضى اشتراط المناسبة مطلقا وقد قرر ذلك للجمع بين كلام ابن السبكي هنا وكلامه فيما سبق في اشتراط اشتمال العلة على الحكمة. ثم نبه

علي أن كلامه هذا مخالف لما قاله العضد يعني وذكرنا مضمونه سابقاً فتدبر والله أعلم * هذا ما يتعلق بحكاية ابن السبكي في جمع الجوامع (وأما) ابن الحاجب فقد حكى الخلاف على ثلاثة أقوال وعبارة العضد شارحه اختلف في مناسبة الوصف الموصى اليه في كون علل الإيحاء صحيحة على مذاهب - أولها - يشترط - ثانيها - لا يشترط - ثالثها - وهو المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال - لا يقضي القاضي وهو غضبان - اشترطت لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض (وأما) سواء من الأقسام فلا فإن التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا إنما يصبح لو أراد بالمناسبة ظهورها (وأما) نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا يجب في الأمانة المجردة اهـ وقد ذكر ابن الحاجب من ضمن أنواع الإيحاء ذكر وصف مناسب مع الحكم وهذا هو الذي يفهم التعليل فيه من المناسبة واختار اشتراطها فيه . وكلامه مع شارحه يقتضي أن من يقول بعدم اشتراط المناسبة مطلقاً يقول بعدم اشتراطها في هذا النوع مع كونه يعترف بأن الوصف مناسب كما ذكره ابن الحاجب وهو غير معقول والله أعلم * ثم أنهم قصرُوا الخلاف على الإيحاء فيفهم منه أن النص لا يشترط فيه مناسبة الوصف ولعله لضعف الإيحاء عنه . لكن قد يقال أن الوجه الذي أبداه القائل بأنها الباعث للشارع على شرع يقتضي طرد كلامه في جميع العلل (الهم) إلا أن يقال: أن قوة النص أغنت عن اعتبار المناسبة (أما) العال المتخرجة بالطرق الأخرى فسيأتي الكلام على ما يتعلق بها مع الكلام عليها والله أعلم * هذا ما يتعلق بالنوع الأول وسنشرع في النوع الثاني والله الموفق *

(النوع الثاني) أن يحكم الشارع عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان يارسول الله فقال «اعتق رقبة» كذا في المنهاج * وهذا الحديث بهذا اللفظ رواه ابن ماجه وروى بغير هذه الصيغة في الكتب الستة (فقوله) أن يحكم أي الاقتران الحاصل في كلامه صلى الله عليه وسلم بهذا الحكم وهو تقديري علي ماسياني وإنما قدرنا الاقتران ليكون نوعاً مندرجاً تحت

الجنس الذي هو مطلق الأيمان والمراد من حكمه صلى الله عليه وسلم اظهار الحكم الشرعى اذ لا حاكم الا الله (وقوله) عقب ايمانه قيد فلو حكم بعد العلم بصفة المحكوم عليه بزمان طويل لا يكون ايماء (وقوله) بصفة المحكوم عليه شرحها الاسنوى بقوله بصفة صدرت من المحكوم عليه ومقتضاه أن الصفة لا بد أن تكون فعلا صادرا منه فلو كانت قائمة به وعلمها المصطفى صلى الله عليه وسلم فحكم عليه بحكم لا يكون ايماء . ويؤيده عبارة الآمدى فى هذا النوع ونصها : القسم الثانى ما لو حدثت واقعة فرفعت الى النبى صلى الله عليه وسلم فحكم عقيبتها بحكم الخ والظاهر انه ايماء كما لو قال قائل انا اعمى وليس لى قائد فليل له لا تجب عليك الجمعة . والتعبير بالمحكوم عليه اما باعتبار المالك أو بالنسبة لهذا الحكم . وانما كان هذا من قبيل الأيمان ويدل على عليه الوصف للحكم لان قول الاعرابى فى معنى السؤال عن الحكم الشرعى لما وقع منه وما قاله النبى صلى الله عليه وسلم صالح لان يكون جوابا عن هذا السؤال والصالح للجواب يغلب على الظن أن يكون هو الجواب لثلا يخلو السؤال عن الجواب ويتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو لا يقع من الشارع واذا كان جوابا ومن المعلوم أن السؤال معاد فيه تقديرا كان التقدير واقعت فكفر . وانما احتجنا لاعتبار تقدير السؤال مع الجواب ليتحقق الاقتران بينهما إذا اقتران بينهما فى كلامين غير ممكن . ثم قد عرف من النوع الاول أن ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب تحقيقا يفيد عليه الوصف فكذلك اذا كان تقدير اول ذلك كان هذا النوع ملحقا بالاول فهو دونه فى الدلالة والظهور لكون الفاء هنا مقدرة وهناك محققة ولا حتمال أن يكون الصادر من النبى صلى الله عليه وسلم ابتداء كلام من غير أن يقصد الجواب كما يقول العبد لسيدته طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء فان ذلك وان كان بعيدا فليس بممتنع (فان قلت) هل يكفى علم النبى صلى الله عليه وسلم بصفة المحكوم عليه أو لا بد من اعلامه بها (قلت) مقتضى تعبيرهم بعلمه بصفة المحكوم عليه الاكتفاء بمجرد العلم ومقتضى تقريرهم للمثال السابق من أن ما حصل من الاعرابى فى قوة سؤال مرفوع للنبى صلى الله عليه وسلم عن حادثة وقعت منه أنه لا بد من الاعلام

الاعلام أما اذا علم الشارع فعلا مجرداً تكلم عقبيه بحكم فلا يصح استناد التعليل اليه وقد حكي الزكشى في البحر المحيط في ذلك خلافاً نقله عن الانباري والظاهر ان المدار في ذلك على القرائن التي تدل على أن حكمه صلى الله عليه وسلم لهذه الحادثة المذكورة أم تغيرها والله أعلم *

(النوع الثالث) أن يذكر الشارع وصفاً لولم يؤثر لم يكن ذكره مفيداً والمراد ذكر الوصف مع الحكم ليحقق الاقتران . ومعنى لم يؤثر لم يكن علة لينطبق على جميع المذاهب السابقة في العلة ولو بقي على ظاهره لم ينطبق الا على مذهب المعتزلة فيها (فان قلت) ما الفرق بين هذا النوع وبين جنسه وهو مطلق الاقتران الذي هو الایماء ؟ (قلت) هذا أخص لان الاقتران أعم من أن يكون الوصف ملفوظاً أو مقدرأً مستنبطاً أو منصوحاً على الخلاف السابق (فان قلت) ما وجه ذكرهم في هذا النوع وجه دلالة الایماء على العلية وهو قوله لولم يؤثر لم يقد مع أنها ليست خاصة بما علم من تعريف الایماء السابق (قلت) إنما ذكروها في هذا النوع بخصوصه لانه لولم تذكر فيه بل اقتصر على ذكر الوصف مع الحكم لا يظهر وجه كونه من أنواع الایماء الدالة على العلية بخلاف غيره من الأنواع فان فيها خواص ومزايا يظهر منها وجه الدلالة على العلية من غير التصريح بهذا الوجه العام . فالنوع الاول - مثلاً - وهو الترتيب بالفاء وكذا الملحق به - يكفي في ظهور كونه من أنواع الایماء مجرد الاقتصار على ذكر الترتيب بالفاء وهكذا بقية الأنواع (فان قلت) ما الفرق بين هذا النوع والترتيب بغير الفاء الذي تعرض له الامام البيضاوي في المنهاج في الفرع السابق تقريره في النوع الاول وذكره غيره منفرداً (قلت) الفرق بينهما أن الترتيب المذكور يجعل الوصف فيه عنواناً مثل أكرم العالم بخلاف هذا (فان قلت) إن ذكر الوصف أعم من أن يكون عنواناً أو غير عنوان فما هنا أعم (قلت) ينبغي أن يلاحظ هنا مجرد ذكر الوصف من غير ترتيب بان لا يكون الوصف عنواناً * والحق أن كل هذا بيان لحكمة ما وقع من هذا التنويع والا فقد علمت مراراً أنها أنواع اعتبارية بل لكل واحد أن يعتبر طائفة مما يصدق عليه

(٢٣ - ج - ١ - نبراس العقول)

الأيمان متقاربة في خاصية نوعاً مستقلاً وهكذا والله أعلم . هذا وقد علمت وجه إفادة هذا النوع التعليل بأنه لو لم يكن الوصف علة لم يكن مفيداً وقد وضع ذلك الأمدى في أحكامه توضيحاً تاماً فرأيت أن أنقل عبارته لما فيها من الفوائد الجميلة التي لا تخص هذا النوع بل هي صالحة لتوجيه الدلالة على العلية في جميع الأنواع قال رحمه الله القسم الثالث أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً لو لم يقدر التعليل به لما كان ذكره فائدة ومنصب الشارع مما يترده عنه وذلك لأن الوصف المذكور إما أن يكون مذكوراً مع الحكم في كلام الله تعالى أو كلام رسوله فإن كان في كلام الله تعالى وقدرنا أنه لم يقدر التعليل به فذكره لا يكون مفيداً . ولا يخفى أن ذلك غير جائز في كلام الله تعالى إجماعاً نفيماً لما لا يليق بكلامه عنه . وإن كان ذلك في كلام رسوله فلا يخفى أن الأصل انما هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه ونسبة مالا فائدة فيه اليه لسكونه عارفاً بوجوه المصالح والمفاسد فلا يقدم في الغالب على مالا فائدة فيه وإذا كان هو الظاهر من آحاد العقلاء فمن هو أهل الرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الأحكام أولى . وإذا عرف ذلك فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة له ثم إن هذا النوع قد ذكره بعض الأصوليين من غير أن يقسموه إلى أقسام وذكر الأمدى له أقساماً ثلاثة والامام في المحصول قسمه إلى أربعة أقسام وتبعه صاحب المنهاج مع شراح كلامه ونحن تتبعهم ونذكر هذه الأقسام الأربعة فنقول (القسم الأول) أن يكون ذكر الوصف دافعاً لسؤال من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إياك تدخل على قوم وعندهم هرة زعموا منه أن الهرة كالكلب في النجاسة فقيل أنه قال صلى الله عليه وسلم دفعنا زعمهم إياها ليست بنجسة « أنها من الطوافين عليكم والطوافات » فلو لم يكن طوافها علة لعدم نجاستها دفعنا لسؤال السائل لم يكن ذكره فائدة وكان ذكره عبثاً لا سيما وهو من الواضحات التي لا ينبغي أن تذكر لتعلم في ذاتها وإنما تذكر لقصد التعليل بها . وهذا الحديث

قال ابن السبكي رحمه الله الاربعة اصحاب السنن * وفي بعض شروح المنهاج ان هذا الحديث ذكره في المحصول وهو غير معروف هكذا . فان قصة دخوله على قوم دون قوم رواها أحمد في مسنده والذي فيه أنه صلى الله عليه وسلم أجاب بقوله «إن الهرة سبع» (وأما) قوله أنها ليست بنجسة إلى آخره فإنه ورد عن إصفاء الأناء ان شرب منه قال العراقي وتقدم تخريجه * قال ويحجب عن المصنف يعني صاحب المنهاج بأنه لم يذكر هذه القصة بل اقتصر على قوله «أنها من الطوافين عليكم والطوافات» فاحتمل أن يريد به قوله صلى الله عليه وسلم هذا الكلام عقيب إصفاء الأناء لها كما هو المعروف والتمثيل به على هذا التقدير صحيح وإن لم يكن أحد الأقسام الاربعة التي ذكرها في المحصول فإنه ليس دافعا لسؤال من توهم الاشتراك بين صورتين اهـ وفي المجموع للنووي عند الكلام على هذا الحديث ما يؤيد ما قاله بعض شراح المنهاج وقد تكلم على هذا الحديث بما لا مزيد عليه * وكذلك الحافظ ابن حجر في التلخيص وقوله «والطوافات» روى - بالواو وبأو - قال النووي ويحتمل أن يكون للشك أو للتقسيم وهو أظهر ثم قال قال أهل اللغة الطوافون الخدم والمالِك ومعنى الحديث ان الطوافين من الخدم الصغار الذين سقط في حقهم الحجاب والاستئذان في غير الاوقات ثلاث التي ذكرها الله تعالى إنما سقط في حقهم دون غيرهم للضرورة وكثرة مداخلتهم بخلاف الاحرار البالغين * وكذا يعني عن الهرة للحاجة * وذكر أبو سليمان الخطابي أن هذا الحديث يتناول على وجهين (أحدهما) أنه شبهها بخدم البيت ومن يطوف على أهله للخدمة (والثاني) شبهها بمن يطوف للحاجة والمسألة ومعناه الاجر في مواسمها كالاجر في مواساة من يطوف للحاجة والمسألة * وهذا التأويل الثاني قد ياباه سياق قوله صلى الله عليه وسلم «إنها ليست بنجسة» والله أعلم اهـ وإذا كان المعنى على التشبيه فلا إشكال في جمعها بالواو والتون أو يقال إنما جمعها بهما لان المعنى لانهما من جنس الطوافين والله أعلم *

وانظر على ما قاله بعض شراح المنهاج أخيراً في أي قسم من الأقسام الآتية يدخل هذا الحديث وأمله في القسم الثاني ثم انظر وجه حصر هذا النوع في هذه الأقسام الاربعة مع أنه يجوز ان يكون هناك صورة أخرى لم تدخل في أي قسم من هذه

الاقسام ولعله بالنظر لواقعه أو يقال ان جميع ما يفرض من الصور داخل في القسم الثاني والله أعلم (القسم الثاني) أن يذكر الشارع وصفاً في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتاج الى ذكره مثل ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبذ « قاشمرة طيبة وماء طهور » رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه زاد الترمذي فتوضأ قال ولم يروه غير أبي زيد وهو مجهول ولا يعرف عنه غير هذا الحديث وقال أبو زرعة وابن عدى هذا الحديث ليس بصحيح وقال العراقي ضعيف باتفاق المحدثين * وكذلك قال النووي في المجموع ضعيف باجماع المحدثين . وقد ورد في صحيح مسلم ما ينافي هذه الرواية فقد ورد فيه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أنه قال « لم أكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووددت أني كنت معه وفيه حديث آخر كذلك * ووجه كون هذا الحديث على فرض صحته من هذا القسم أنه وصف محل الحكم وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه وذلك دليل على بقاء الماء على الطهورية وهذا الحكم مقدر غير مصرح به وإنما قلنا أن وصف المحل بطيب الثمرة وطهورية الماء دليل على بقاء الماء على الطهورية لأنه لو لم يكن كذلك لكان ذكره ضائعاً من غير فائدة لأنه ظاهر في ذاته لا يحتاج الى بيان (فان قلت) ان أحد جزأى العلة والحكم متحدان وهو طهورية الماء (قلت) ان جزء العلة طهورية الماء اصالة والحكم بقاء الماء على الطهورية واستمراره عليها * قال ابن السبكي نقلاً عن القرافي هذا المثال غير مطابق لان ذكره صلى الله عليه وسلم طيب الثمرة ليس اشارة الى العلة وبقاء الماء على الطهورية بل اشارة الى عدم المانع والمعني لو كانت الثمرة مستقدرة أمكن أن تكون نجسة تمنع من بقاء الطهورية لئلا يكون كذلك اهـ ويمكن أن يجاب بان عدم كون ما ذكر مانعاً علة في استمرار الطهورية بناء على أن عدم يعطل به وفيه نظر فان هذا الجواب لو صح لخرج المثال عما نحن بصدد التمثيل اليه والله أعلم (القسم الثالث) أن يسأل الرسول عن حكم شيء فيسأل صلى الله عليه وسلم عن وصف له فإذا أخبر عنه حكم بحكم كقوله صلى الله عليه وسلم جئنا سئل عن جواز بيع الرطب

بالتمر متساویا ینقص الرطب إذا جف قبل نعم قال فلا اذن» رواه الاربعة وصححه الترمذی وابن خزيمة والحاکم * فنبه علی أن النقصان علة بعدم جواز البيع وكون التعلیل مفهوما من الترتیب بالفاء ومن اذن لا ینافی ذلك إذ لو قدر انتفاؤها بان فرض أنه ﷺ قال «لا یجوز» لبقى التعلیل اذ لو لم یکن للتعلیل لكان السؤال عنه غیر مقید فهذا المثال فی النص علی العلة ودلائل ان إیمائتان - الترتیب بالفاء وهذا النوع * (القسم الرابع) أن یسأل الرسول ﷺ عن حکم فیتعرض لنظیره وینبه علی وجه الشبه بینه وبين المسئول عنه فینید أن وجه الشبه هو العلة کقولہ صلی الله علیه وسلم لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم من غیر انزال «أرأیت لو تمضمضت بماء ثم مججتہ أکنت شاربہ» وتقدم فی باب الحجية تخريجه . فنبه صلی الله علیه وسلم بهذا علی أن الصوم لا یفسد بالمضمضة لمشابتها للقبلة فی أن کلا منها وان کان مقدمة المفسد للصوم وهو الشرب بالنسبة للمضمضة والوقاع بالنسبة للقبلة لکن لم یحصل منه المقصود من الشرب والوقاع . وقد علمت مما سبق أنه قد مثل بهذا الحديث للنظير وأن مثل هذا یسمى عند الاصولیین بالتنبه علی أصل القیاس فانه مشتمل علی أركان القیاس الاربعة - المضمضة - أصل - والقبلة - فرع وكون کل منهما مقدمة لافساد علة وجامع وعدم افساد الصوم حکم . واعترض الاعمدي علی التمثیل بهذا الحديث بوجهین (خلاصة الاول) أن النبی صلی الله علیه وسلم إنما ذکر ذلك بطریق النقص لما توهمه عمر من أن القبلة مفسدة للصوم لانها مقدمة للوقاع المفسد فنقض ذلك النبی صلی الله علیه وسلم بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست بمفسدة له ولا یصح أن یكون ذلك تنبيها علی تعلیل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فیها ما یتخیل أن یكون مانعا من الافطار حتی یكون علة له بل غایته أن لا یكون مفطرا قالاشبه أن یكون تقضا کما قررنا لا تعلیلا (وخلاصة الوجه الثانی) أن الاصل أن یكون الجواب مطابقا لا - و ال من غیر زیادة علیه ولا نقص (أما) الزیادة فلعدم تعلیق الغرض بها (وأما) النقصان فلما فیہ من الاخلال بمقصود السائل وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا .

فالجواب المطابق إنما يكون بما يدل على الفساد أو عدمه . وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنه فيكون في الجواب زيادة عن المقصود بخلاف النقض فانه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة فيكون الجواب مطابقا للسؤال اهـ بتلخيص *
وقد أجاب صاحب مسلم الثبوت عن الوجه الاول بما حاصله : ان التعليل مبني على أن افساد الصوم إنما هو بوجود مفطر حقيقة فوجود المفطر علة للفساد فعلمه علة لعدمه فالمقدمة من غير أن يكون معها مفطر يوجب عدم الفساد لاشتراكه على عدم المفطر فان انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول . (وأما) النقض الذي فيه الآمدى في الحديث فانما يرد لو كان استفتاء عمر متوقفا على ان كل مقدمة للفسد مفسد وذلك ممنوع بل الاستفتاء متوقف على أن مقدمة الشيء قد تعطى حكمه كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال أهو من هذا القبيل أم لا ؟ وإذا ثبت أن الاستفتاء لم يتوقف على السكينة فلا شيء ينقض ثبت أمها لا بانه التعليل اهـ ولقائل أن يقول : ان ذلك من بيان عدم المانع من بقاء الصوم . فالمقصود بيان أن القبلة ليست مانعة من الصوم كما أن المضضعة ليست مانعة له أيضا (اللهم إلا أن يقال ان ذلك رجوع للتعليل بعدم المفطر لعدم الفساد الذي قرره صاحب المسلم . وقد رد الهندي أيضا على الآمدى بما خلاصته : ان القصد من قوله ﷺ « رأيت » التحذير على الوصف المشترك وهو عدم حصول المقصود منها وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط مناسبة الوصف الموصى اليه اهـ ولم يتعرضوا لرد الوجه الثاني للآمدى وهو ضعيف في ذاته لا يحتاج الى رد فانه اذا ثبت أن القصد التنبيه على أن الوصف المشترك دالة لا يكون في الجواب زيادة عن المقصود والله أعلم * ثم انه على فرض عدم صحة التمثيل بهذا الحديث لهذا القسم يكون المثال الصحيح له ما روى في الصحيحين الذي ذكرناه فيما سبق مثالا للطبر . وقد تقدم هناك ما يفهم منه التوفيق للتمثيل به في الموضعين فنذكر *
(النوع الرابع) من أنواع الأيمان أن يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فان ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث حصها بالذكر دون غيرها

إذ لو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ وهو تلبس بسان منصب
الشارع عنه والمراد بالصفة اللفظ المتقيد لغيره أهم من أن يكون شرطاً أو استثناء
وغاية ليشمل جميع الأقسام الآتية وهو نوعان (الاول) أن لا يكون حكم الشيء
الآخر وهو قسم الموصوف مذكوراً مثل قوله صلى الله عليه وسلم «القاتل لا يرث»
أرواه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعاً وفيه رجل متروك
اسمه إسحق (١) ففي هذا الحديث الفرق بين القاتل المذکور في عدم الارث وبين
غيره من الورثة بذكر القتل وليس في هذا الخطاب حكم سائر الورثة فلو لم يكن
ذلك لكون القتل علة لعدم الارث لكان ذكره بعيداً وليس عدم القتل علة
للارث لأن علة النسب أو غيره من أسباب الميراث المعلومة (الثاني) أن يكون
حكم الامرین مذكوراً في الخطاب وهو خمسة أقسام (الاول) أن يكون التفريق
بالشرط ومثاله حديث مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً مثل سواء بسواء يداً
يد فإذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً يداً» فالتفريق
أى الاقتران الذي تضمنه التفريق بين عدم جواز البيع في هذه الاشياء مع التفاضل
وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف اجواز البيع لكان
بعيداً (وأما) المنع عند الاتحاد فليست علة الاتحاد وإنما هي التضييق على الناس
(الثاني) أن يكون التفريق بالغاية ومثاله قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن)
أى فإذا طهرن فلا منع من قربانهن فتفريقه بين المنع من قربانهن قبل الطهر وبين
جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر لكان بعيداً (وأما) منع قربانهن في الحيض فليست
علة الحيض بل الضرر الذي يلحق الولد كخروجه مجذوماً (فان قلت) ان تقدير الشرط
يخرجه عن التفريق بالغاية إلى التفريق بالشرط (قلت) إن التفريق بالغاية إنما هو باعتبار
مفهومها إذ هي نفسها لا يحصل بها تفريق فتقدير الشرط إنما هو لبيان مفهومها
وليس القصد منه أن الشرط مقدور بهذا اندفع ما قيل هلا كان التفريق بالشرط.
إذا كان لا يتم الاعلى اعتبار تقديره على انه لا يتنافى صحة اعتبار التفريق بالشرط

(١) في بعض شروح المهاج ان له طرقاً متبعة له منه

أیضاً لکنهم سلكوا الاول لأجل التمثیل بالغایة (الثالث) أن یكون التفریق بالاستثناء ومثاله قوله تعالى (فتصف ما فرختم إلا أن یعفون) أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شیء لمن فتفرقه بین ثبوت النصف لمن وین انتفائه عند عفوهن عنه لو لم یكن لعلیة العفو للانتفاء لكان بعيداً (وأما) ثبوت النصف لمن فعلته العقد لعدم العفو (الرابع) أن یكون التفریق بالاستدراك ومثاله قوله تعالى (لا یؤخذكم الله باللغو فی أیمانكم ولكن یؤخذكم بما عقدتم الایمان) فتفرقه بین عدم المؤاخذه بالایمان التي هی لغو وین المؤاخذه عند تعقیدها لو لم یكن لعلیة التعقید للمؤاخذه لكان بعيداً (وأما) علة عدم المؤاخذه بالیمین اللغو فی عدم كونه یمیناً (فان قلت) ما مدخلیة الاستدراك فی تحقق الایماء وهل إذا حذف لا یتحقق (قلت) اذا حذف الاستدراك یتحقق الایماء ولكن یكون التفریق بینهما بالصفة المقابلة للشرط والاستثناء والغایة والاستدراك (فان قلت) ان المذكور من الشرط وما معه كما تضمنت اقتران الاوصاف بأحكامها فقد تضمنت اقتران اضداد الاوصاف المذكورة باضداد الأحكام المذكورة مع أن اقتران تلك الاضداد بتلك الأحكام لا یفید العلیة كما مر فاذن مجرد الاقتران لا یفید العلیة (قلت) قد عرفت أن وجه الاستدلال انه لو لم یكن للتعایل لاخل بفصاحة الشارع وهذا غیر موجود فی الاضداد * كذا فی الشریبني علی جمع الجوامع * وانظر هل ینافی كلامه أن الوصف والحکم فی الایماء أعم من أن یكونا مذكورین أو مقدرین كما سبق فتدبر (الخامس) أن یكون التفریق باستثناف ذكر أحد الشیئین بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر بشرط أن تكون تلك الصفة صالحة للعلیة ومثاله حدیث الصحیحین انه صلی الله علیه وسلم «جعل للفرس سهمین وللرجل أى لصاحبها سهماً» فتفرقه بین هذین الحکمین وهما جعل سهمین للفرس وجعل سهم لصاحبها بهاتین الصفتین وهما الفرسية والرجلیة أى مفهومهما لو لم یكن لعلیة كل منهما لكان بعيداً (فان قلت) ان كلا من هاتین الصفتین لیس علة لما ذكر بل العلة هی القتال (قلت) ان أصل الاستحقاق عندنا معاشر الشافعية منوط باحد أمرین إما بالقتال وان لم یحضر بنیته واما بالحضور بنیته وان لم یقاتل (وأما) خصوص كونه للفرس سهمین وللرجل

سهما فعلته الفرسية والرجلية كما ذكر (وأما) الحديث المذكور في الاسنوى وهو قوله ﷺ «لراجل سهم وللفرس سهمان» فقال الزركشى لم يرد من لفظ النبي ﷺ هكذا ولكن روى الدارقطني والبيهقي عن أبي كبشة الأنماري أن النبي ﷺ قال «الا اني جعلت للفرس سهمين وللرجال سهمًا» قال شيخ الاسلام هو حديث غريب رجاله ثقات الا عبد الله بن بشر فانه تابعي صغير فيه مقال * ثم اعلم أن الائمة الثلاثة وجماهير الفقهاء على أن للفرس سهمين ولصاحبها سهمًا فالفرس ثلاثة أسهم وللراجل سهم وذهب ابو حنيفة الى ان للفرس سهمًا واحدًا ولصاحبها كذلك فالفرس عنده سهمان والله أعلم *

(النوع الخامس) من انواع الايمان نهى الشارع عن فعل قد يفوت ما تقدم وجوبه كقوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيدا * هذه هي انواع الايمان كما ذكرها الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج وابن السبكي في جمع الجوامع مع اختلاف بسيط بينهم وقد ذكر الزكشى في البحر المحيط انواع الايمان تسعة مع اختلاف في اعتبار الانواع أيضا فما زاده انكاره سبحانه وتعالى على من زعم انه لم يخلق الخلق لاهل ولا لحكمة بقوله تعالى (أفحسبتم انما خلقناكم عبثا) وقوله تعالى (أيحسب الانسان ان يترك سدى) (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعين) (ومنها) انكاره سبحانه وتعالى ان يسوى بين المختلفين ويفرق بين المماثلين (فالاول) كقوله تعالى (أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون) وقوله تعالى (ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار) (والثاني) كقوله تعالى (ومن يطع الله ورسوله فأولئك مع الذين انعم الله عليهم) اه ولا يخفى انه يمكن رجوع ما ذكره الى بعض الانواع السابقة بل يمكن اختصار الانوع إلى أقل مما ذكر وقد علمت الضابط عند الكلام على أول الانواع * (تمة) لنص والايمان إنما يدلان على العلية في الجملة ولذلك احتاج الحال إلى نوع نظر بحذف ما لا دخل له في العلية ويسمى ذلك تنقيح المناط كما سبق التنبيه عليه والله أعلم *

(٣٤ - ج ١ - نبراس العقول)

هذا تمام القول في المسلك الثاني وهو الايمان وسنشرع في المسلك الثالث وهو الاجماع *

الطريق الثالث من الطرق الدالة على العلية الاجماع *

الاجماع نوعان إجماع على أن الحكم معلل وإجماع على أن هذا الوصف المعين هو علة هذا الحكم وهذا هو المقصود بأن يقع اتفاق المجتهدين في أى عصر من الاعصار على كون هذا الوصف علة كاجماعهم على أن علة تقديم الاخ من الابوين على الاخ الشقيق في الارث هي امتزاج النسبين أى اختلاط نسب الأب ونسب الأم بين الاخوين فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وغيرها بجماع امتزاج النسبين : وكاجماعهم على أن الصغر علة لولاية المال فيقاس عليه النكاح. وكاجماعهم على أن العلة في حديث الصحيحين «لا يحكم أحدين اثنين وهو غضبان» هي تشويش الغضب للفكر وهذه العلة عادت على أصلها بالتعميم حتى يشمل امتناع الحكم عند كل مشوش للفكر كالجوع المفرط (فان قلت) لا يتصور إجماع على علية الوصف مع وجود منكرى القياس والتعليل فلا بد في تحقق الاجماع في عصر من الاعصار خلو ذلك الزمن عنهم ودون إثباته خرط القتاد (قلت) ان المنكرين للقياس والتعليل لا يعدون من علماء هذه الامة فينقصد الاجماع بدونهم كما ذكره إمام الحرمين في البرهان (فان قلت) ان الاجماع على العلة إجماع على الحكم فلا يتصور الاختلاف (قلت) لا نسلم ذلك أي عدم تصور الاختلاف لجواز أن يكون الاجماع ظنيا أو يكون ثبوت الوصف في الاصل أو الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا والله أعلم * هذا تمام القول في مسلك الاجماع وسنشرع في المسلك الرابع وهو المناسبة وبالله التوفيق *

الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة

وهي من الطرق العقلية ويعبر عنها بالاخالة - بكسر الهمزة - لأنه يخال أى يظن كون الوصف علة ويعبر عنها بالمصلحة وبالا استدلال ورعاية المقاصد . ووجه تسميتها بذلك ظاهر لدى من عرف حقيقة المناسبة . وهي عمدة كتاب القياس

ومحل غموضه ووضوحه ولها مباحث (الاول) في تحقيق معنى المناسب ومنه تعرف المناسبة (الثاني) في تقسيمات المناسب باعتبارات مختلفة (الثالث) في وجه كون المناسبة طريقا للعلية .

الاول في تحقيق معنى المناسب

المناسب معناه لغة الملائم . واصطلاحا يطلق بمعنى عام وبمعنى خاص (أما) الاول فقد اختلفوا فيه على أقوال كثيرة والمشهور منها خمسة أقوال فنكتفي بإيرادها مع بسط القول في شرحها (الاول) لأبي زيد الدبوسي ولم يذكره الامام في المحصول ولا البيضاوي في المنهاج ولا الاسنوي في شرحه « المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول » واعترض عليه الآمدي بعد أن اعترف بأنه موافق للوضع اللغوي حيث يقال : هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أي ملائم له . بما حاصله إن المناسب بهذا المعنى وان أمكن أن يكون حجة للمناظر مع نفسه لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله لا يمكن أن يكون حجة للمناظر على خصمه لجواز أن يقول له الخصم هذا : مما لم يتلقه عقلي بالقبول وتلقى عقلك له بالقبول ليس اولى في الاحتجاج من عدم تاقى عقلي له بذلك . ولهذا الملاحظة جرى أبو زيد صاحب هذا التعريف على أنه حجة للمناظر مع نفسه فقط . الا أن بعض من اعتنى بكلام أبي زيد كالحقق المحلي أمعن النظر في هذا التعريف معرضا عن مذهب صاحبه فصحيح ان المناسب بهذا المعنى حجة للمناظر على خصمه أيضا . وأجاب عن الاشكال السابق في شرحه لجمع الجوامع بما وضعه العلامة الشريفي من أن المراد تلقى العقول السليمة من حيث هي لا عقل المناظر ومنى كان ظاهر المناسبة كفى في تلقى العقول له بالقبول اذ المدار على الظان . فانكار الخصم حينئذ عناد * وقد وجه ابن قاسم في آياته هذا الجواب ووضعه بتوضيح آخر بعد أن بين أن المحقق المحلي مخالف في ذلك لابن السبكي والعصدي وغيرهما فقال مانصه : لان ما كان بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول ان لم يكن من الضروريات فهو في حكمها أو قريب منها وانكار الضروريات وما في حكمها غير قادح اه * ثم أيد المحقق المحلي

بما نقله عن الاصفهاني من قوله في شرح المحصول : والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد وذلك بأن يبين معنى المناسبة علي وجه ملخص مضبوط فاذا أبداه المعلن وانكره الخصم كانت معاندا ولا يلتفت اليه لحجده الامور الجلية الواضحة اه وما نقله عن الاصفهاني هو للغزالي ذكره في شفاء الغليل : ثم (أقول) لعل السرفي أن أبا زيد صاحب هذا التعريف لم يعتبر المناسب بهذا المعنى حجة على المناظر أنه من أئمة الحنفية الذين لا يقولون بالاخالة أي التمسك بطريق المناسبة في مقام المناظرة بل اشترطوا ضم العدالة اليها باقامة الدليل على كون الوصف مؤثرا والدليل على ما قلناه أن الحنفية يرون ان الاخالة لا تنفك عن المعارضة اذ يقال لم يقبله عقلي وسيأتي تحرير النزاع في هذا بين الشافعية والحنفية ان شاء الله تعالى والله أعلم بالصواب * بقى أن يقال إن هذا التعريف يرد عليه ما أورده الاسنوي علي تعريفى الامام الاثني عشر من أن السرقة والزنا وصفان مناسبان كل منهما علة لوجوب حده . والقتل العمد العدوان وصف مناسب وقع علة لوجوب القصاص . وغير ذلك من الاوصاف المناسبة وليست مما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول فلا يكون التعريف جامعا (والجواب) ما أشار له المحقق المحلى حيث زاد علي التعريف قوله (من حيث التعليل به) وتوضيحه أن يقال : ليس المراد ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث ذاته بل من حيث التعليل به وترتب الحكم عليه . ولا شك أن ما ذكر في السؤال تتلقاه العقول بالقبول من تلك الحيثية فيكون حاصل شرح التعريف بعد الجواب عن هذين الاعتراضين المناسب هو : الوصف الذي لو عرض ربط الحكم به وترتبه عليه علي العقول السليمة في ذاتها بقطع النظر عما يشوبها من العناد والمكابرة لتلقته بالقبول واعتبرته موافقا وملائما لمقتضاها ليس متافرا ولا متدافعا كالسرقة فانه وصف قد ربط به الحكم وهو وجوب الحد بالقطع ولو نظرت اليه العقول السليمة لاعتبرته ملائما وموافقا لما يترتب عليه من المصالح ودفع المفاسد *

(التعريف الثاني) للامدى فانه لما استشكل التعريف الاول بما سبق ولم يجب عنه عرف المناسب بتعريف آخر فقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وقفه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من

شرع الحكم سواء كان الحكم اثباتاً أو نفيًا وسواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مضرة (فقله) وصف جنس في التعريف يشمل سائر الاوصاف (وقوله)
 ظاهر قيد أول خرج به الخفي كالعمدية في قولنا القتل العمد العدوان علة لوجوب
 القصاص لان القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء * وبهذا تعلم أن تمثيل
 الشارح الاسنوي بهذا المثال للوصف الظاهر المنضبط غير صحيح (وقوله) المنضبط
 قيد ثان خرج به المضطرب كالمشقة فانها ذات مراتب مختلفة باختلاف الاشخاص
 والازمان (وقوله) يلزم الخ قيد ثالث خرج به الشبه الآتي بيانه * كذا في السعد
 على العضد . وهذا ظاهر بالنسبة لعبارة ابن الحاجب مع تفسير العضد في هذا
 التعريف فان عبارته على ماسيأتي بيانها هكذا * يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح
 أن يكون مقصوداً للعقلاء فالوصف الشبهى لا يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح
 أن يكون مقصوداً للعقلاء * لانه غير مناسب للحكم بحسب ما يظهر لنا وانما التفت
 اليه الشارع في بعض المواضع فدل ذلك على انه مناسب في الواقع يترتب على
 ربط الحكم به مصلحة لا ندر كها . (أما) على عبارة الآمدى التي نحن بصدد شرحها
 فخرج الشبه بهذا القيد انما هو بالنظر لما يظهر لنا والا فالواقع انه لا بد في
 ترتيب الحكم على الوصف الشبهى من حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً
 للشارع من شرع الحكم وان لم يظهر لما كما ظهر في الوصف المناسب (وأما)
 الوصف الطردى فخارج على كل حال . والمنفعة هي اللذة وما كان وسيلة اليها والمضرة
 هي الألم وما كان وسيلة اليه * قال الامام في المحصول قيل في حدها : اللذة ادراك
 الملاثم وفي حد الألم ادراك المنافي ثم قال : والصواب عندي انه لا يجوز تحديدهما
 لانهما من أظهر ما يجده الحى من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما
 وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه اهـ ويتلخص
 كلامه رضى الله عنه في أنهما من الأمور الوجدانية التي لا تحد * وفي شرح القرافى
 المحصول ما خلاصته : ان تعريف اللذة والألم بالأدراك تعريف للشيء بما يلزمه
 فانهما من أعراض النفس غير العلوم * وقال الاصفهاني ان ادراك الملاثم سبب
 اللذة * ثم نقل القرافى عن بعضهم ان من الناس من يقول : ان اللذة عدمية وهي عدم

المنافى قلدة الجماع هي عدم مزاحمة المني في أوعيته ولذة الاكل زوال الجوع وهكذا
جميع صور اللذة * ثم قل اعتراضا على ذلك حاصله : أنا نجد أنفسنا نلتذ بالنظر الى
وجه جميل لم يكن قط في بالنا ولا نحن مشتاقون اليه حتى يقال ذهب برؤيته ألم الشوق *
فيؤخذ من ذلك أن اللذة غير دفع الألم . ثم أجاب عنه بأن كل نفس فاضلة مائلة الى
رؤية الجمال من حيث الجملة فإذا رأت هذه الصور اندفع عنها ألم هذا الشوق الغريزي .
واو في قوله سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مضرة لمنع الخلو فتجوز الجمع
مثال ما إذا كان المقصود جلب منفعة بقاء الحياة المترتب على القصاص ومثال دفع الضرر
منع التعدي فان من علم بوجوب القصاص امتنع من التعدي بالقتل وبذلك ظهر وجه
الجمع بينهما . ثم إن جاب المنفعة أو دفع المضرة إنما يكون بالنسبة الى العبد لتعالى الرب
جل جلاله عن الضرر والانتفاع وكون ذلك مقصودا من شرع الحكم تفضل واحسان
من الله تعالى على عباده ليس واجبا عليه خلافا للمعتزلة كما تقدم * وسيأتي له مزيد
تحقيق * هذا تمام شرح هذا التعريف . ثم ابن الحاجب تبع الآمنة في مختصره فعرف
المناسب بهذا التعريف غير انه اقتصر على (قوله مقصودا) ولم يزد قوله من شرح الحكم .
وفسر المقصود شارحه المحقق العبد بما يكون مقصودا للعقلاء والسرفى ذلك كما قاله
السعد أنه يلزم على عبارة الآمدى اشتمال التعريف على الدور لان المقصود من
شرع الحكم إنما يعرف بكونه مناسبا . ولو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا *
والعلامة ابن السبكي مع كونه متأخرا عنها اختار عبارة الآمدى ولعله لم يسلم
الدور المذكور كما قاله ابن قاسم في آياته من غير بيان وجهه . وأنت إذا تأملت
حق التأمل وجدت أن تعريف الآمدى سالم من الدور لان تصور مفهوم المقصود
من شرع الحكم لا يتوقف على تصور المناسب والمتوقف إنما هو معرفة كون هذا
الشيء المعين مقصودا من شرع حكم معين على المناسب له بخصوصه فتدبر *
والاسنوى ذكر هذا التعريف بعبارة ابن الحاجب ونسبه اليه وقال ان الآمدى
ذكر نحوه من غير أن يشير إلى شيء مما سبق غير أنه استشكل التعريف من جهة
أخرى فقال ما خلاصته : ان الاصوليين قالوا إن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً
وقد لا يكون بل يكون خفياً أو مضطرباً . والتعريف لا ينطبق الا على الاول فيكون

غير جامع . وأجاب عنه ابن قاسم بأن هذا تعريف للمناسب الذي يصلح للتعليل بنفسه وتوضيحه . أن المناسب إذا كان ظاهراً منضبطاً كان هو العلة بنفسه كوصف السرقة والزنا بوجوب الحد . وإن كان خفياً أو مضطرباً اعتبر للعلية وصف آخر ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عادية أو عرفية بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ولا حاجة إلى العدم بعده كما في السعد على العضد . ويعبر عن هذا الوصف الملازم بالمظنة . والسر في ذلك أن العلة معرف للحكم والذي يصلح أن يكون معرقاً لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً . (مثال) المناسب الخفي القتل العمد العدوان فإنه مناسب لشرع القصاص تحصيلاً للمقصود الذي هو حفظ النفوس لكن وصف العمدية خفي لأن القصد أو عدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء . فنيط القصاص بأفعال مخصوصة كاستعمال الجراح في القتل يلزمها عرفاً أن تكون صادرة عن عمد (ومثال) المناسب المضطرب المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف إلا أنه لا يمكنه اعتبارها علة بنفسها لاضطرابها وعدم انضباطها لأنها ذات مراتب تختلف باختلاف الأشخاص والازمان وليس كل قدر منها يوجب الترخيص والاسقطت العبادات . وتعين القدر منها الذي يوجب متعذر فنيط الترخيص بوصف ظاهر منضبط يلزمها وهو السفر . وهذا الجواب مبني على تسليم أن المناسب ينقسم إلى القسمين المذكورين . والذي يؤخذ من شرح المحقق المحلي كما وضعه العلامة الشريفي أن المقسم إليهما هو مطلق الوصف (أما) المناسب فلا يكون إلا ظاهراً منضبطاً . فعلى ذلك يكون الوصف المناسب في القسم الثاني هو الوصف الملازم المعبر عنه بالمظنة كالسفر في المثال الثاني دون المشقة وإن كانت مناسبة باعتبار ما يظن فيه من المشقة فلا يرد هذا الاشكال من أصله . بقي إشكالان على هذا التعريف ذكرهما الزركشي في البحر المحيط نقلاً عن الهندي من غير أن يجيب عنهما . وحاصل الأول أنه اعتبر في ماهية المناسب اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عنها بدليل أنه يقال : المناسبة دليل العلية ولو كان الاقتران داخلياً في الماهية لما صح هذا ما وأعله أخذ ذلك من قوله

يلزم من ترتيب النخ * (والجواب) أن الاقتران المعتبر دليلاً كما سبق في الايماء هو اقتران وصف ملفوظ أو مقدر مع الحكم والترتيب المأخوذ في التعريف معناه أن الحكم شرع لاجله من غير لزوم أن يكون مذكوراً معه أو مقدراً في نظم الكلام ولو عممنا في الوصف المقترن في الايماء بأن جعلناه شاملاً للمستنبط لزم أن يكون الايماء في كل صور العلة سواء كان طريق استخراجها المناسبة أو الدوران أو غيرها كما سبق تحقيقه في الايماء . وحاصل الاعتراض الثاني : أن هذا التعريف غير جامع لأنه لا يشمل الحكمة الظاهرة المنضبطة فانه يجوز التعليل بها كما اختاره صاحب هذا الحدوهي مناسب . والوصفية غير متحققة فيها * والجواب أن الحكمة تطلق باطلاقين تطلق أولاً على ما كانت واسطة في ترتيب الحكم على الوصف كالمشقة وتطلق ثانياً على المقصود للشارع من شرع الحكم كالتخفيف . والظاهر أن مرادهم بالحكمة التي يجوز التعليل بها اذا كانت ظاهرة منضبطة هي الاولى * وحينئذ لانسلم أنه لا يصدق عليها التعريف فانه يقال لها وصف ظاهر النخ كما يؤخذ من السعد على العضد والله أعلم *

(التعريف الثالث والرابع) قلها الاسنوى عن الامام وعبارته قال الامام : من لا يعمل أحكام الله تعالى يقول المناسب هو الملازم لافعال العقلاء في العادات . ومن يعلاها يقول انه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضرراً اهـ واعترض عليهما بما خلاصته أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أنه لا يصدق عليه أنه ملائم ولا جالب للنفع ولا دافع للضرر فلا يكونان جامعين وأجاب ابن قاسم في آياته بأن المراد ملائم وجالب أو دافع من حيث ترتب الحكم عليه اهـ . وفي هذا الاشكال بالنسبة إلى التعريف الثاني نظر فانه لم يتضمن ان المناسب جالب للنفع أو دافع للضرر بل الذي تضمنه أن المناسب مفض الى الجالب أو الدافع فلا يرد عليه هذا الاشكال حتي يحتاج الى الجواب . نعم يرد على تعريف البيضاوي الآتي وجوابه ما قاله ابن قاسم * ثم ان حاصل شرح التعريف الاول بعد الجواب عن الاعتراض السابق أن المناسب

هو الوصف الملازم ضم الحكم اليه لافعال العقلاء في العادات . أى لما يحصل منهم في مطرد العادة من ضمهم الشيء الي ما يوافق كضمهم اللؤلؤة الي ما يوافقها في الصغر والكبر : وملائمة ضم الحكم الى الوصف لافعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسدة * ثم إنك اذا تأملت وجدت أن هذا التعريف مع ما احتاج اليه من التكلف هو تعريف باللازم فان موافقة الضم للضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها والله أعلم * وحاصل شرح التعريف الثاني أن المناسب هو الوصف المقتضى الى ما يجلب الخ أى الموصل الى حكم يترتب على مشروعيته لاجل ذلك الوصف نفع او دفع ضرر * واسناد جلب النفع ودفع الضرر إلى الحكم من الاسناد الى السبب كما هو واضح * (فان قلت) هل لكل ممن لا يعمل احكام الله ومن يعمل أن يعرف المناسب بتعريف الفريق الآخر (قلت) لا مانع من ذلك فمن لا يعمل اذا عرف المناسب بالوصف المقتضى الخ يريد بالنفع ودفع الضرر الحكم والغايات المترتبة على الاحكام من غير أن تكون باعثة . ولا محذور في تعريف من يعمل للمناسب بالملائم لافعال العقلاء والله أعلم *

(التعريف الخامس) ما ذكره البيضاوى في المنهاج من أن المناسب هو ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً اه وقد اعترض عليه الاسنوى بأنه جعل المقاصد أنفسها أوصافاً مناسبة قال وهذا على خلاف اختيار الامام وهو قاسد الا ترى أن مشروعية القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هي الوصف المناسب لان المناسب من أقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لاعلة وكذا الردة وغيرها مما قلناه اه وفيه نظر واضح فانه إن أراد بالمقاصد هي المعلومة في هذا المقام المترتبة على مشروعية الاحكام من جلب المصالح ودفع المفاسد فلا نسلم أن هذا التعريف يقتضي ذلك لان المقاصد بهذا المعنى مجلوبة لا جالبة . وإن أراد بالمقاصد الاحكام كما هو مقتضى قوله ألا ترى أن مشروعية القصاص جالبة أو دافعة فسلم لكن يبعده اطلاق المقاصد على الاحكام (٣٥ - ج - ١ - نبراس العقول)

فانه لم يعرف في هذا المقام . هذا كله إذا جعلنا هذا الاعتراض من الشارح الاسنوى علي تعريف صاحب المنهاج كما هو ظاهر عبارته فان جعلناه اعتراضا علي تقسيم المناسب إلى دنيوي وأخروي الخ المذكور بعده بقطع النظر عن ظاهر عبارته فالاعتراض في ذاته معقول لكن بغير هذا التقرير الذي قرره بأن يقال تقسيم المناسب إلى دنيوي وأخروي وإلي ضروري ومصلحة الخ غير صحيح لان هذه أقسام المقصود المرتب علي الحكم المشروع لا لوصف المناسب * والجواب أنه تقسيم للناسب لا من حيث ذاته بل من حيث المقصود المرتب عليه فهو في الحقيقة تقسيم للمقصود * هذا وقد علمت أن هذا التعريف يرد عليه الاعتراض الذي أورده الاسنوى علي التعريف الثاني من تعريفی الامام وعلمت أن جوابه ما ذكره ابن قاسم . ولنا أن تقرر هذا الاعتراض بتوسع فنقول ان كانت (ما) من قوله ما يجلب واقعة علي الحكم صح نسبة الجلب اليه لكن فيه جعل المناسب هو الحكم مع انه الوصف المرتب عليه الحكم * وإن كانت واقعة علي الوصف لم يصح نسبة الجلب اليه لأن الجلب هو المشروعية لا الاوصاف المناسبة كالسرقة والقتل كما سبق . وحاصل جواب ابن قاسم انا نختار ان (ما) وقعه علي الوصف ونسبة الجلب اليه لا من حيث ذاته بل من حيث ترتب الحكم عليه فينحل التعريف الي أن المناسب هو الوصف الذي يجلب من حيث ترتب الحكم عليه نفعا أو يدفع ضرراً . ولنا أن نختار في غير هذا المقام إيقاع ما علي الحكم فان المناسبة من الامور الاضافية التي تطلق علي الحكم كما تطلق علي الوصف لكن لا يناسب ما نحن فيه لانا بصدد بيان مناسبة الوصف الدالة علي كونه علة للحكم والله أعلم *

واعلم انه قد وقع اضطراب في النقل عن الامام في التعريف الثاني من تعريفه السابقين فالاسنوى نسب اليه العبارة التي نقلناها عنه سابقا . والمحقق المحلى في شرح جمع الجوامع نسب اليه التعريف الخامس الذي ذكره صاحب المنهاج . ونحن نذكر لك عبارة الامام بنصها من كتاب المحصول ثم ننظر هل تنطبق علي

ما ذكره الاسنوى أو علي ما ذكره المحلى قال الامام رضي الله عنه : المناسب هو ما يفضى إلى ما يوافق الانسان تحصيلاً أو إبقاءً ويبر عن التحصيل بجانب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة اه فاذا جعلنا قوله تحصيلاً أو إبقاءً تمييزاً وهو في الحقيقة مبين لما يوافق كان المعنى المناسب هو ما يفضى إلى ما يوافق الانسان من جلب منفعة أو دفع مضرة وكان مؤداه ما ذكره البيضاوى والمحلى . وإن جعلنا قوله تحصيلاً أو إبقاءً حالاً مؤولاً باسم الفاعل من ضمير يوافق كان المعنى المناسب هو ما يفضى إلى ما يوافق الانسان حال كون الموافق جالباً للمنفعة أو دافعاً للمضرة وكان مؤداه ما ذكره الاسنوى ونسبه إلى الامام . هذا إذا اعتبرنا ان هناك فرقاً بين هذين الاحتمالين في عبارة الامام وكذلك بين العبارة التي نقلها الاسنوى عنه وبين تعريف البيضاوى كما هو ظاهر كلام الاسنوى حيث جعل تعريف البيضاوى غير تعريف الامام الثاني * والتحقيق كما علمت من شرح هذه التعاريف انه لا فرق في المعنى بين احتمالى عبارة الامام ولا بين العبارة التي نقلها عنه الاسنوى وبين تعريف البيضاوى وذلك لان الوصف الجالب من حيث ترتب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضى إلى الجالب فكلام البيضاوى موافق لكلام الامام (أما) الشارح الاسنوى فلا يخلو كلامه من موضع اشكال لأننا ان جعلنا عبارته في تعريف الامام غير تعريف البيضاوى فلا حق له في اعتراضه على تعريف الامام وإنما يرد اعتراضه على تعريف البيضاوى كما سبق تقريره عليه . وإن جعلنا عبارات هذا التعريف متفقة فلا حق له في اعتباره تعريف البيضاوى تعريفاً مغايراً لتعريف الامام ثم الاعتراض عليه وقد تقدم جميع ذلك *

بقي أن يقال : يفهم من شرح المحقق المحلى أن جميع هذه التعاريف متقاربة في المعنى . ولعل المراد ان ما صدقها واحد فان ما يصدق عليه الملا ثم لافعال العقلاء الخ يصدق عليه ما لو عرض على العقول الخ وكذلك بقية التعاريف لكن هذا بقطع النظر عن قيدي الظهور والانضباط في تعريف الأمدى * إلا أن يقال : إن هذين القيدين عند التحقيق من شروط ما يصح أن يكون عاملاً في ذاته كما يعلم

ما سبق * هذا ما يتعلق بتعريف المناسب بالمعنى العام ولا يخفى أن معنى المناسبة ظاهر من بيان معنى المناسب فانك إذا علمت أن المناسب وصف ظاهر منضبط الخ علمت أن المناسبة هي كون الوصف ظاهراً الخ وهكذا بقية التعاريف * ويطلق المناسب على معنى أخص وهو الوصف المعين للعلية بمجرد إبداء المناسبة أي اللغوية وهي الملازمة بينه وبين الحكم من غير نص ولا إجماع فهذا اخص من الاول لان المناسب بالمعنى الاول يشمل ما لو كان الوصف المناسب منصوباً على علته أو مجعاً عليها بخلاف هذا . ويسمى استخراج هذا الوصف المناسب تخريج المناط لانه إبداء ما يبط به الحكم وحاصله تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة اللغوية أي الملازمة من ذات الوصف لا بنص ولا إجماع مع السلامة من القوادح . وقد سوى ابن الحاجب بين المناسبة والتخريج . وما ذكرناه كاصنع ابن السبكي في جمع الجوامع وقرره شارحه المحقق المحلى أقعد لان المناسبة من افراد المناسبة اللغوية وهي دليل للعلية ثابت في نفسه شأن باقي الادلة بخلاف التخريج فانه فعل المجتهد . (فان قلت) قد سبق في عبارة الغزالي أن تخريج المناط هو استنباط العلة بعد النص على الحكم وظاهره أن الاستنباط أعم من أن يكون بدليل المناسبة أو غيره من الادلة كالسبر والتقسيم والدوران .

وما هنا يقتضى أن التخريج قاصر على استنباط العلة بدليل المناسبة (قلت) سيأتى أن باقي الادلة لا تستقل بالدلالة عند بعضهم بل لابد أن ينضم اليها المناسبة أو يقال إن هذا التخصيص اصطلاح آخر أو لان أهم الادلة هي المناسبة * وبعد كتابة ما تقدم رأيت في التحرير أن تخريج المناط أعم من الادخال لانه يصدق على ما ثبت بالسبر ثم قال وفي كلام ابن الحاجب ما يفيد التساوى بينهما اه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

البحث في تقسيمات المناسب

ينقسم المناسب باعتبارات مختلفة . ينقسم أولاً باعتبار ذات المناسبة (وثانياً) باعتبار المقصود الحاصل من ترتيب الحكم عليه (وثالثاً) باعتبار إفضائه الى المقصود (ورابعاً) باعتبار اعتبار الشارع إياه وعدم اعتباره *

❦ التقسيم الاول ❦

ينقسم المناسب باعتبار المناسبة الى حقيقى واقناعى فالحقيقى هو الذى لا نزول
 مناسبه بالتأمل فيه وأمثله كثيرة سيأتى منها فى التقسيم الآتى. والاقناعى هو الذى
 تظن مناسبه فى بادىء الرأى وإذا بحث عنه وضح أنه غير مناسب. (مثاله) وصف
 النجاسة الذى عاى به أصحابنا تحريم بيع الميتة والخمر والعذرة وقاسوا الكلب
 والمرجين عليها ووجه كون هذا الوصف مناسبا إقناعيا أن كون هذه الاشياء
 نجسة يناسب اذلالها ومقابلتها بالمال يناسب اعزازها والجمع بينهما متناقض فهذا
 وان ظهر فى بادىء الرأى أنه مناسب فعند التأمل يظهر أنه ليس كذلك. لان
 المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه ولا مناسبة بين بيعه واستصحابه فى الصلاة وهذا
 خلاصة ما فى المحصول واعترض عليه ابن السبكي فى شرح المنهاج باننا لانسلم أن
 المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه بل ذلك من جملة احكام النجس وحينئذ
 فالتعليل بكون النجاسة تناسب الاذلال ليس باقناعى اه وتوضيح كلامه انه
 اذا كان منع الصلاة معه من جملة احكام النجس وليس هو المقصود به فقط كان
 احتقار الاشياء النجسة واذلالها المنافى لمقابلتها بالمال من جملة احكامه ايضا وحينئذ
 كان التعليل بوصف النجاسة لعدم صحة بيعها تعليلا بوصف حقيقى لا اقناعى ثم
 إن ابن السبكي بعد اعراضه على هذا المثال أتى بمثال آخر للاقناعى وهو ما عاى
 به الحنفية لصحة بيع عبد من عبيدين أو ثلاثة من قولهم - غرر قليل تدعو الحاجة
 اليه - فاشبه خيار الثلاث فان الرؤساء لا يحضرون السوق لاختيار المبيع فيشتري
 الوكيل واحدا من ثلاثة ويختار الموكل ما يريد فهذا وان تخيلت مناسبه اولاً
 فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب. لانا نقول لاحاجة الى ذلك لانه يمكنه ان
 يشتري ثلاثة فى ثلاثة عقود بشرط الخيار فيختار منها ما يريد اه (وقوله) غرر قليل الخ
 أى لجهل المبيع لانه واحد من اثنين أو ثلاثة (وقوله) فان الرؤساء الخ بيان وجه
 المناسبة فى بادىء الرأى ببيان وجه الحاجة (وقوله) لانه يمكنه الخ بيان لعدم

المناسبة عند التأمل لعدم الحاجة الى ذلك لامكان شراء ثلاثة في ثلاثة عقود
فيحصل المقصود *

(فان قلت) ما الفرق بين المناسب الاقناس والشبه الآتى على التعريف الصحيح
له قلت المناسب الاقناعي مناسبتة في الظاهر فقط ثم بعد التأمل يتضح أنه غير مناسب
وأما الشبه فليس مناسبا في الظاهر وإنما التفت اليه الشارع فقط فعلنا من ذلك أنه
مناسب في الواقع ونفس الامر والله تعالى أعلم *

{ التقسيم الثاني للمناسب باعتبار المقصود }

ينقسم المناسب الحقيقي باعتبار المقصود الى دنيوي وأخروي والديني الى
ضروري ومصلحي ونحسيني وذلك لان المقاصد التي تفضل الله سبحانه وتعالى
فشرع الاحكام لاجلها وهي جلب المنافع للعباد ودفع المفاسد عنهم اما أن تكون حاصلة
في الدنيا أو حاصلة في الآخرة فان كانت في الدنيا فالديني وإن كانت في الآخرة
فالأخروي ثم ان الديني إما أن تكون الحاجة اليه بالغة حد الضرورة (١) فهو الضروري
وإما أن يكون محتاجا اليه لكن الحاجة اليه لم تصل الى حد الضرورة فهو المصلحي
ويعبر عنه بالحاجي وإما أن لا يكون محتاجا اليه بل يكون مستحسنا في المعاد فهو
اتحسيني * والضروري اما أن يكون ضروريا في أصله او مكملا للضروري فالاول
منحصر في المقاصد الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال فان
حفظ هذه الامور الخمسة من الضروريات وهي أعلا مراتب المناسبات والحصر
فيها استقرائي نظراً الى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها ولم تخل
من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع لكونها من المهمات التي بها يرتبط
نظام العالم ولا يبقى نوع الانسان مستقيم الاحوال بدون رعايتها كذا قيل في كثير

(١) حد الضرورة من اضافة الاعم للاخص والمراد حدها الاول
لاغايتها ولا نهايتها بدليل تفاوت الاقسام المذكورة مع اشتراكها في البلوغ
الى حد الضرورة فلو كان المراد نهاية الضرورة لم يصدق بغير اعلاها كذا
في العطار اه منه

من كتب الاصول وفيه نظر من وجوه (الاول) ان هذا مبني على أنه ما خلا شرع من استصلاح وفيه خلاف مقرر في محله كذا في البحر المحيط (والجواب) أن هذا الخلاف وان لم أطلع عليه الآن فهو بالنظر الى الجواز العقلي لا بالنظر الى الواقع وإلا فالشرائع السابقة كما ظهر لنا مجاها من نصوص الكتاب المبين قد روعيت فيها مصالح العباد بالنظر لذلك الزمان قال الله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الآية (الثاني) مقتضى ما ذكره أن الخمر وغيرها من المسكرات كانت محرمة في الشرائع السابقة كالزنا والقتل مع أنها ليست كذلك فإن المعروف أنها كانت مباحة في الشريعة الموسوية واليسوية بل كانت مباحة في صدر الاسلام ثم حرمت في السنة الثالثة بعد غزوة أحد. وأما ما نقله الغزالي في شفاء الغليل وحكاية ابن القشيري في تفسيره عن القفال الشاشي من أن الذي كان مباحا هو شرب القليل الذي لا يسكر لا ما ينتهي الى السكر المزيل للعقل فإنه محرم في كل ملة . فردود لان الذي تواتر عند اهل الخبر أنها كانت مباحة علي الاطلاق ولم يثبت ان الاباحة كانت الي حد لا يزيل العقل قال النووي في شرح مسلم وأما ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا اصل له اه

(فان قلت) ان معنى قولهم لم تخل من رعايتها ملة من الملال ان جميع الملال والشرائع حافظت علي الامور الخمسة التي منها العقل وذلك لا يلزمه أن تكون الخمر محرمة في جميع الشرائع (قلت) لانسلم ذلك لان شرب الخمر ان كان مؤديا لفساد العقل يلزم من ذلك أن يكون الخمر محرما في كل شريعة تحافظ علي العقل وان لم يكن مؤديا لفساد العقل فلا يكون تحريمه لقصد المحافظة عليه (الثالث) قال في البحر المحيط زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الاعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضروري أولى أن يكون ضروريا قال وهو أحق بالحفظ من غيره فان الانسان قد يتجاوز عن جني على نفسه او ماله ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على العرض ولهذا كان أهل الجاهلية يتوقعون الجرب العوان المبيدة للفرسان لاجل كلمة . فمؤلا . عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم اربعين سنة من أجل مبق فرس فرسا وهما قبيلتا داحس

والغبراء واليهما يضاف هذه الحرب وذلك لان المسبوق وهو حذيفة بن بدر
اعتقد أن مسبوقيه لعمار فضح عرضه اهـ

فعلي ما قاله بعض المتأخرين تكون المقاصد ستة وعلى ذلك جرى ابن السبكي في
جمع الجوامع وهي حفظ الدين . والنفس . والعقل . والنسب . والمال . والعرض (أما)
الدين فمحفوظ بشرع الزواجر عن الردة وعقوبة الداعي إلى البدع وقيل هذا من
مكمل الضروري كما سيأتي والمقاتلة مع أهل الحرب وقد نبه الله عليه بقوله تعالى (قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) (وأما) النفس فمحفوظة بشرع القصاص
وقد نبه الله عليه بقوله تعالى (ولكم في القصاص حياة) وقد تضافر عليه مع
الكتاب السنة والاجماع فإنه لولا ذلك أنهارج الخلق واختل نظام المصالح (وأما)
العقل فمحفوظ بشرع الحد على المسكر وتحريم تعاطيه فإن العقل هو قوام كل فعل
يتعلق به مصلحته فاختلاله يؤدي إلى مفسدة عظيمة وقد نبه الله تعالى عليه بقوله (ليوقع
بينكم العداوة والبغضاء) (وأما) النسب فمحفوظ بتحريم الزنا الثابت بالكتاب
والسنة والاجماع وبشرع الزواجر عنه من وجوب حده الذي هو الجلد الثابت
بما تقدم أيضا وحده الذي هو الرجم الثابت بالسنة والاجماع فإن المزاحمة على
الابضاع تفضي إلى اختلاط الانساب المفضي إلى اختلاط التمهيد عن الاولاد المفضي
إلى انقطاع النسل وارتفع النوع الانساني من الوجود وفيه التوثب على الفروج
بالتعدي وانتغلب وهو مجلبة الفساد والتقاتل * (وأما) المال الذي به معاش الخلق
فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود على قطاع الطرق والغصاب والسراق والمتحلسين
وهو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع في الجملة * (وأما) العرض فمحفوظ بشرع
الحد على القذف او التعزير فإنه الواجب في قذف غير المحصن والايذاء في العرض
بغير قذف * والمكمل للضرورة كالمقصود من شرع عقوبة الداعي إلى البدع بناء
على أنه ليس ضروريا أصليا لان الدعوة إلى البدع تدعو إلى الكفر المفوت
لحفظ الدين كالمباغاة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر ووجوب الحد
فيه وان لم يكن مسكراً فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب
المسكر والحد عليه لا بتحريم قليله لكن لما كان يدعو إلى كثيره بما يورث النفس

من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى أن يسكر حرم للتسيم والتكيل . فان من حام حول الحي يوشك أن يقع فيه . والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر والمس في ترتيب التعزير على ذلك فان أصل المقصود من حفظ النسب حاصل بتحريم الزنا ووجوب الحد عليه لكن لما كان ماذكر من المس والنظر قد يؤدي الى الزنا حرم تكميلاً كما سبق (فان قلت) مقتضي هذا تحريم كل داعية الى محرم مع أن الجماع في الصوم محرم ومنظر ولم تحرم دواعيه من القبلة والمباشرة فقد ثبت في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم «كان يقبل ويباشر وهو صائم» غايته انه مكروه إذا لم يأمن على نفسه (قلت) ان مثل هذه الدواعي قد ضعفت بسبب الصوم فالثأن فيها أن لا تؤدي إلى ما هي داعية اليه . علي أن الكلام الآن منظور فيه الي مقتضى الدليل العام وإلى الكليات لا الي تفاصيل الجزئيات فقد تخص بعض الجزئيات بأحكام على خلاف مقتضى الدليل العام لحكم تخصها والله أعلم بالصواب» (تنبيه) لا يخفى عليك في قسم الضروري ومكمله الوصف المناسب والحكم الشرعي المترتب عليه والمقصود من ذلك الحكم * ولزيادة التوضيح نذكرها في جميع ما سبق فالردة وصف مناسب ووجوب الحد عليها حكم شرعي والمحافظة على الدين هو المقصود . والقتل العدوان وصف مناسب ووجوب القصاص حكم شرعي والمحافظة على النفس هو المقصود والاسكار وصف مناسب وحرمة تعاطي المسكر ووجوب الحد عليه حكم شرعي والمحافظة على العقل هو المقصود . والزنا وصف مناسب وحرمة ووجوب الحد عليه هو الحكم الشرعي والمحافظة على الانساب هو المقصود . والسرقه والغصب وصف مناسب والتحريم ووجوب الحد والضيان حكم شرعي والمحافظة على الاموال هو المقصود . والقذف وصف مناسب وحرمة ووجوب الحد عليه حكم شرعي والمحافظة على العرض هو المقصود * هذا في الضروريات الاصلية (وأما) المكملات فكونه يدعو الى البدع وصف مناسب وعقوبته هو الحكم والمحافظة على الدين هو المقصود . والنظر أو المس وصف مناسب والحكم هو الحرمة والمبالغة في حفظ النسب هو المقصود . وكون قليل المسكر مؤدياً الى كثيره وصف مناسب وحرمة هو الحكم

(٣٦ - ج - ١ - نبراس العقول)

والمبالغة في حفظ العقل هو المقصود . (القسم الثاني) المصلحي وقد سبق انه هو ما تدعو حاجة الناس اليه من غير أن يصل الى حد الضرورة وينقسم الى قسمين كالضروري أحدهما أصلي والآخر مكمل له (فالاول) كالمقصود من تسليط الولي على تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكف الذي قد يفوت لا الى بدل فالوصف المناسب للصغر والحكم تسليط الولي على تزويجها والمقصود الذي شرع التسليط لحصوله هو تحصيل الكف الذي قد يفوت لا الى بدل . يعنى ان الصغيرة لو منع تزويجها لعدم حاجتها الى النكاح حال الصغر قد لا يوجد الكف لها الذي تيسر لها حال الصغر وهي كبيرة فتفوت مصلحة من مصالح النكاح وهي الكفاءة التي يترتب عليها دوام الألفة وانتظام المعيشة بين الزوجين و كالمقصود من البيع والاجارة والمساقاة والقراض فان المعاوضة وان ظنت انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس . وجرى امام الحرمين كما سيأتى في عبارته أن المقصود من البيع من قسم الضروري لا من قسم الحاجي . وفي حواشى جمع الجوامع ان الوصف المناسب في البيع هو الحاجة والحكم هو نفس البيع والمقصود التمكن من الملك . ولو قلنا ان الوصف المعتبر علة اصطلاحاً هو الصيغة التي هي مظنة الرضا الذي هو مظنة الحاجة والمقصود هو الملك لكان أقرب الى امثاله والله أعلم *

(والثاني) وهو المكل للحاجي كالمقصود من شرع خيار البيع وهو التروى فانه مكل للمقصود من البيع وهو الملك لان ما ملك بعد التروى والنظر في أحواله يكون ملكه آثم واقوى مما هو بدون ذلك لسلامته من الغبن * و كالمقصود من وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الولي للصغيرة فان أصل المقصود من النكاح حاصل بدونها لكنه أشد افضاء الى دوام النكاح فهو من مكملات مقصود النكاح *

(القسم الثالث) التحسيني وهو ما لا تدعو الحاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين وتقدير للناس على مكارم الاخلاق . ومحاسن الشيم وهو على نوعين ما لا يقع على

معارضة قاعدة شرعية كالمقصود من تحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لحساسيتها
 مناسب لحرمة تناولها حثا للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم قال تعالى
 (ويحرم عليهم الخبائث) وحمله الشافعي رضي الله عنه على المستخبث عادة على تفصيل في
 ذلك وقال صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » رواه البيهقي في سننه *
 وكازالة النجاسة فانها مستندرة في الجبلات واجتنابها من المهمات في باب المكارم
 والمروءات ولهذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة . قال الامام في البرهان:
 والشافعي نص على هذا في الكبير ثم انه في النهاية في الكلام على وطء الامة في دبرها
 قال لا يحرم * وكايجاب الوضوء لما فيه من افادة النظافة وسيأتي له تفصيل واف عن
 امام الحرمين * وكسلب العبد أهلية الشهادة لان العبد نازل المقدار والمنزلة لكونه
 مسخرآ للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرهما
 جريا للناس على ما ألفوه من محاسن العادات وان كان لا تتعلق به حاجة ضرورية
 ولا مصلحة ولا هو من قبيل التكلة لأحدهما وليس هذا من قبيل سلب ولايته
 على الطفل فان سلب ولايته عنه من قبيل الحاجيات لأن الولاية على الطفل تستدعي
 الخلو والفراغ والنظر في أحواله . واستغراق العبد فيما هو الواجب عليه من خدمة
 مالك ما مانع من ذلك وليس الامر كذلك في الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان *
 فكون العبد نازل المقدار ناقصا وصف مناسب وسلب العبد أهلية الشهادة هو
 الحكم والمقصود الجري على محاسن العادات * قال الزركشي في البحر استشكل
 ابن دقيق العيد هذا لان الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وإيصاله الى مستحقه ودفع
 اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من
 مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة ورعاية مرتبة التحسين بعيد جدا . نعم
 لو وجد لفظ يستند اليه في رد شهادته ويعمل بهذا التعليل لكان له وجه (فاما) مع
 الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال . وقد تنبه به بعض أصحاب الشافعي
 لاشكال المسألة فذكر انه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجهاً اه * (النوع
 الثاني) ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فانها وإن كانت منجسنة في

العادات الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول وهذا على خلاف مذهب المالكية من أن العبد يملك * هذا ما يتعلق بالمقصود الدنيوي (وأما) المقصود الذي يحصل في الآخرة فلا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب فالاول كالمقصود من إيجاب الطاعات وأفعال العبادات فانها تفضي الى نيل الثواب ورفع الدرجات (والثاني) كالمقصود من تحريم أفعال المعاصي وشرع الزواجر عليها فان ذلك يفضي إلى دفع العقاب المرتب على تلك الأفعال وقال الاسنوي (وأما) الاخرى فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات فان الصلاة مثلا شرعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية فاذا كانت النفس زكية تؤدي الأمور ونجتنب المنهيات حصلت لها السعادة الاخرية (وقوله) المعالي في النسخ باللام أى الامور العالية ويجوز أن يكون بالنون جمع معنى أى الحكم ويؤيده عبارة المحصول ونصها وهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة الآخرة اه * (فان قلت) ان تهذيب الاخلاق وتزكية النفس ان كانت هي المقصود باعتبار ذاتها فهي حاصلة في الدنيا لا في الآخرة وان كانت مقصودة باعتبار ما يترتب عليها من السعادة الاخرية بنيل الثواب ورفع الدرجات ودفع العقاب كان المقصود في الحقيقة هو السعادة الاخرية فالواجب الاختصار في البيان عليها كما سبق (قلت) لاشك أن المقصود الاخرى هو السعادة بنيل الثواب ودفع العقاب لكنه ذكر تزكية النفس لانها منشأ تلك السعادة ويتضح بها تماما استحقاق الثواب وعدم العقاب ويؤيد ذلك عبارة المحصول السابقة . (فان قلت) إن مقتضى هذا أن شرع العبادات وافعال الطاعات لمقصود آخرى فقط مع أن الصوم شرع لحكم ومقاصد غير ما ذكر (منها) كسر النفس وذوقها ألم الجوع لتربي فيها داعية العطف على الفقراء والمحتاجين . والزكاة أيضا شرعت لدفع حاجة الفقير . والحج شرع لحكم كثيرة (منها) دنيوية أيضا كالتعارف بين المسلمين واشعارهم بالوحدة الاسلامية وتمثيل حالة الموقف العظيم (قلت) ما ذكرته مسلم

ولكن جميعه من باب الوسائل والمقصد الاصلى حصول السعادة الاخرية الناشئة من تعظيم الله بعبادته وامثال أمره . (فان قلت) هل فى استطاعتك أن توضح لى الوصف المناسب فى العبادات مع الحكم الشرعى المرتب عليها والمقصود الناشئ عن ذلك (قلت) نعم ويحتاج ذلك الى تمهيد فنقول : من المعلوم أن الحكمة تطلق باطلاقين (الاول) ما كان واسطة فى ترتيب الحكم على العلة كالمشقة فانها واسطة فى ترتيب الترخيص على السفر (والثانى) المقصود كالتخفيف المرتب على مشروعية القصر . فان كانت الحكمة الاولى منضبطة جازا لتعليل بها على الصحيح وإلا فلا . إذا علمت ذلك نقول : ان العبادات والطاعات المشروعة أفعال مخصوصة فى اوقات مخصوصة ولا شأنا لها على تعظيم المعبود شرعت ويترتب على مشروعتها حصول اثواب ودفع العقاب فتعظيم للمعبود هو الحكمة بالمعنى الاول وحصول الثواب ودفع العقاب هو الحكمة أى المقصود بالمعنى الثانى فاذا كان تعظيم المعبود منضبطا كان هو الوصف المناسب وإلا فكونها أفعالا مخصوصة فى أوقات مخصوصة هو الوصف المناسب وهو مشتمل على تعظيم المعبود الذى هو الواسطة فى ترتيب الحكم عليها والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب .

تتمة فى أمور تتعلق بهذا التقسيم

(الاول) قال ابن السبكي ومثله الزركشي فى البحر المحيط : بقى قسم ثالث وهو ما يتعلق بمصالح الدارين كإيجاب الكفارات اذ يحصل بها الزجر عن تعاطى الافعال الموجبة لها ويحصل تلافى التقصير وتكفير الذنب الكبير .

(الثانى) هذه الاقسام مرتبة كما ذكرناها فاعلاها الضرورى ثم الحاجي ثم التحسينى وقد اجتمعت هذه الاقسام اثلاثة فى النفقة فنفقة النفس ضرورية والزوجية حاجية والاقارب تحسينية . ثم ان مكمل الضرورى أعلا من مكمل الحاجي . وهل هو أعلا من نفس الحاجي ؟ . الحقيقة انها فى محل المعارضة ولهذا اشتركا فى جواز اختلاف الشرائع فيها وكما أن هذه الاقسام مرتبة مع بعضها كما سبق فكل قسم ذو مراتب متفاوتة . فالقسم الاول وهو الضرورى ليس فى مرتبة واحدة بل متفاوت

فأعلاه حفظ الدين ثم حفظ النفس ثم حفظ العقل ثم حفظ النسب ثم حفظ المال وحفظ العرض * كذا يؤخذ من جمع الجوامع ومقتضاه ان المحافظة على العرض في رتبة المحافظة على المال * قال الزركشي في شرح جمع الجوامع والظاهر ان الاعراض تتفاوت (فمنها) ما هو من السكليات وهي الانساب وهي أرفع من الاموال فان حفظها تارة بتحريم الزنا وتارة بتحريم القذف المفضى إلى الشك في الانساب. وتحريم الانساب مقدم على الاموال (ومنها) ما هو دونها وهو ما عدا الانساب اهـ

(والقسم) الثاني وهو الحاجي ليس في مرتبة واحدة أيضا فان الحاجة تشتد وتضعف كالحاجة الى البيع بناء على انه حاجي فانها أشد من الحاجة الى الاجارة وقد تشتد الحاجة إلى أن تصل الى حد الضرورة كلاجارة الى تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه . وكشراء اللبوس والمطعم له فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولهذا لم تخل عنه شريعة واطلاق الحاجي عليه باعتبار أصله لان الضرورة فيه عارضة فلا يرد على حصر الضروريات السابقة * ثم إن فائدة الترتيب تقديم ما هو أعلا على غيره عند التعارض والله اعلم *

(الثالث) قال الامام في المحصول: ان كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون وقد استقصى امام الحرمين رحمه الله أمثلة هذه الاقسام ونحن نكتفي منها بواحد قال: قد ذكرنا ان حفظ النفس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري فما يعلم قطعاً أنه من هذا الباب شرع القصاص في المثل قانا نعلم أنه لولا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج وتأدى الامر الى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل عن المحدد الى المثل دفعا للقصاص عن نفسه إذ ليس في المثل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل كان المثل أسهل من المحدد وعند هذا قال لا يجوز في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثل قال فاما ايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه يحتمل أن يكون من هذا الباب ويحتمل ان لا يكون (أما) الاول فلانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لتأدى الأمر إلى أن

كل من أراد قطع يد انسان يستعين بشريك ليدفع القصاص عنه فتبطل
الحكمة المرعية في شرعية القصاص (واما) الثاني فلانه يحتاج الى المساعدة بالغير
وقد لايساعده الغير عليه فليس وجه الحاجة الى القصاص هنا مثل وجه الحاجة
إلى شرعه في المنفرد اهـ * وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان أقسام المناسبات وأجاد
وأفاد لكنه أطال فيها جدا وقد لخصها القرافي في المحصول وأعظم أهميتها رأيت
أن أقتطف من الاصل والملخص مالا يطول به هذا الكتاب عن حد الاعتدال
قال رحمه الله مملخصه : قال الخائضون في هذا الفن رب اصل يتطرق التعليل
اليه من وجوه ويتقاعد عنه من وجوه (من) ذلك اختصاص القطع بالنفيس وهذا
على الجملة معلل بامر ظاهر وهو ان ارباب العقول لا يهجمون على التفرير بالارواح
والمخاطرة بالمهيج بسبب التافه الوتح (١) وان غرر مقرر قائما يربط قصد بمال نفيس
قالوا فهذا معلوم على الجملة ويشهد له القواعد الزجرية فاما التي تستحث الطبائع
على الهجوم على الفواحش فيها فانتصبت الحدود مزحزحة عنها . والمحرمات التي
لاصفو ولا ميل للطبائع اليها لم يرد الشرع في المنع عنها بحدود بل وقع الاكتفاء بما
في جبلة النفوس من الارعواء عنها مع اوعيد بالعذاب الشديد والتعرض للآثمة
والخروج عن سمة العدالة في الحالة الراهنة * ثم قال هؤلاء القياس وان اقتضى الفصل
في الجملة بين التافه والنفيس لاسيما وهو يختلف بهم النفوس فليس فيه التنصيص
على النفيس ومبلغه فكان ذلك موكولا الى الشرع ونصاب السرقة منصوص
عليه (ومن) ذلك النصب في اموال الزكاة فكونه مالا يحصل به الارفاق يعلل . ومن
حيث خصوص القدر لا يعلل * ثم المناسبات خمسة أقسام (القسم الاول) في محل
الضرورة كالتقصاص وكذلك البيع فان انتقال الاملاك ضروري للناس وإذا تقرر
في الشريعة أصل ضروري فلا يطلب تحقيقه في آحاد النوع كما تمهد ذلك في الشريعة
ثم إن هذا الضرب ينقسم في نظر القائس الى قسمين (أحدهما) اعتبار أجزاء

الأصل مضافا ببعض (والثاني) اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتفق له الجامع (فاما) اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشروط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني . ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وان كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية . وبيان ذلك بالمثال أن القصاص معدود من حقوق الآدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب وهذا القياس يقتضي أن لا تقتل الجماعة بالواحد ولكن في طرده والمصير اليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرا . وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب . وحاصل القول في ذلك يؤول الى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس بخرم أمرا ضروريا . فهذا معني تسميتنا لهذا جزئيا وإلا فالتماثل في الحقوق المعزية الى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستندة امر ضروري والتماثل في التقابل أمر مصلحي والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالاضافة الى الضرورة * ثم قال بعد كلام طويل فهذا اعتبار الجزء بالجزء في الضرب الاعلى من القياس ولو أراد القائل أن يعتد بقاعدة أخرى بقاعدة والضرورة تجمعهما فهذا متقبل معمول به أيضا فإذا اعتبر القائل حدا واجبا بقصاص أو قصاصا بحد فذلك حسن بالغ وكذلك إذا اعتبر معتبرا عقدا تمس الضرورة اليه بالبيع كان حسنا على شرط السلامة . ثم قال الامام في موضع آخر من البرهان إن الضرورات على ثلاثة أقسام (قسم) يتناهي قبجه في موارد الشرع ومع ذلك لا تبيحه الضرورة بل يوجب الشرع الانقياد للهلاكه والانكشاف عنه كالقتل والزنا في حق المسكره عليهما . وقسم قد تبيحه الضرورة ولكن لا يثبت حكمها كليا في الجنس بل يعتبر بتحققها في كل شخص كالالمية وطعام الغير (والقسم الثالث) ما ترتبط الضرورة باصله من غير نظر إلى الآحاد كالبيع وما في معناه (قلت) وتوضيحه أن البيع من حيث هو إذا نظر اليه منسوبا الى الجنس يكون ضروريا اذ لو لم يشرع أصلا

لوقع الحرج اذ ليس عند كل واحد جميع ما يحتاج اليه في معيشته الضرورية . واذا نظر اليه بالنسبة الى كل فرد فرد لا يكون ضروريا اذ ليس كل فرد مضطرا الى البيع أو الشراء . (والقسم الثاني) ما يبي على الحاجة كالأجارة وهذا الضرب لا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء (قاما) اعتبار غير ذلك الاصل بذلك الاصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسيين * ثم قال رضى الله عنه ان الاجارة خارجة عن الاقيسة التى سميناهما جزئية في القسم الاول فان مقابلة العروض الموجود بالمعدوم خارج عن القياس الشرعى في المعاوضات فان قياسها أن لا يتقابل الا موجودان ولكن احتمل ذلك في الاجارة لمكان الحاجة وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة فى آحاد الاشخاص . والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة ميسس الحاجة الى تناول العروض . والعروض لا تغنى لاعيانها وإنما تراد لمنافعها . ومتعلق تصرفات الخلق فى الاعيان مجال منافعهم منها واذا أطاق الفقيه ملك العين اراد به الاستمكان من التصرف الشرعى على حسب الارادة ما بقيت العين . ثم المنافع اذا قدرت نوعا من العروض وظهر ميسس الحاجة فى المساكن والمراكب التحق هذا النوع بالاصول الكلية . واشترط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الارشاد والاصلاح ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة . ولهذا يسمى الجزئى وليس المراد بكونه جزئيا جريانه فى شخص أو جزء ولكن الاصل الذى لا بد من رعايته الضرورة ثم الحاجة . والاستصلاح فى حكم الوجوه الخاصة فى حكم الجزء عند النظر فى الضوابط الكلية . فاذن القياس على الاجارة اذا استجمع الشرائط لا يدرأه الا الاستصلاح الجزئى فى مقابلة الموجود بالموجود وهذا كقياسك النكاح فى وجه الحاجة اليه على الاجارة أى وهذا قد يمنع كما قاله القرافى ثم قال ومن قل إن الاجارة خارجة عن القياس فليس على بصيرة فى قوله فانها ان خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهى جارية على مقتضى الحاجة والحاجة هي الاصل والاستصلاح بالاضافة اليه فرع وقد أطن رضى الله عنه فى هذا الموضوع من هذا القبيل . (القسم الثالث) نذكر فيه عبارة القرافى فى تلخيصه لان عبارة (٣٧ - ج - ١ نبراس العقول)

الامام طويلة قال رحمه الله : هذا القسم هو الذي ينسب الى مكارم الاخلاق فلا يقاس غيره عليه لانه وضع للاستصلاح وتعميمه على الخلق في جميع الاوقات يعسر الوفاء به . والذي يحصل به الاستصلاح لا ينضبط في النظر ولذلك اثبت الشارع فيه وظائف تحصل المقصود كما علمه الله تعالى وهذا كالوضوء فيه نظافة ومكرمة فواجبه الشرع في اوقات وعلم أن أرباب العقول لا ينقلون إلى أعضائهم الاوساخ في خلال تلك الاوقات مع عدم التضييق وازالة النجاسة اولى في المكارم من الطهارة لما في النجاسة من الاستقذار ومنافاة المروءة ولذلك قال طوائف من الفقهاء يحرم ملابسة النجاسة من غير حاجة ماسة . وتردد الشافعي في لبس جلود الميتة والكلاب والخنازير * ولما كان هذا الباب مكرمة معقول المعنى من وجه وموكولا في اوقات شرعية الى علم الله من وجه اشترطت النية في الطهارة لما فيها من التعبد وانفراد الشارع بالغيب فيه فهو منضبط في علم الله دون علمنا بل ظننا فيتعذر علينا القياس (والقسم الرابع) هو الكتابة وقد أطل في الامام ولم أر حاجة لذكر شيء منه (والقسم الخامس) متضمنه العبادات الدينية التي لا يلوح فيها معني مخصوص لا من ما أخذ الضرورات ولا من مسالك الحاجات ولا من مدارك المحاسن ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها وهي المثابرة على وظائف الخيرات ومجاذبة القلوب بذكر الله تعالى والنقض من العلو في مطالب الدنيا والاستئناس بالاستعداد للعقبى . فهذه أمور كلية لا تنكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولا يمتنع أيضا أن يتخيل فيها أمر آخر وهو أن الانسان يبعد منه الركون الى السكون فالقوى المحركة تحركه لا محالة فان تركت تحركت في جهات الشهوات واذا استحثت بالرغبة والرغبة على العبادات انصرفت حركاتها الى هذه الجهات وهذا فن لا يضبطه القياس ولا يحيط به نظر المستنبط والأمر محال على أسرار الغيوب والله تعالى هو المستأثر به الخ . ما قال * هذا ما أردنا تلخيصه من عبارة امام الحرمين في البرهان ومعظمه قد راعينا فيه

نص العبارة وقد تركنا منه شيئا كثيرا واكتفينا بهذا النموذج لانا لم نعهد مثله في كتب الاصول والله الموفق *

(الامر الرابع) قد علمت أن الطهارة من الاحداث وإزالة النجاسة من أقسام المناسبات التحسينية وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان مسألة تتعلق بهاتين الطهارتين اشتملت على نفائس ومباحث حملتني على أن أذكرها بنصها. قال رحمه الله : ما صار إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى . وذهب أبو حنيفة ومتبعوه الى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث اذ تعين الماء لها وبين إزالة النجاسة فان الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها ومهما حصل ذلك بمائع رافع قالع فقد حصل المعنى المعقول . واضطرب متبعوا الشافعي فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها التنقي عن الادران والنظافة من الاوساخ وأوضحوا ذلك بتخيل يتبدره من يكتفى بظواهر الامور فقالوا : الاعضاء الظاهرة في المهن والتصرف هي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان وأطراف من الساق . والانسان في تصرفاته وتلفقاته يصادم الغبرات وغيرها فورد الشرع بغسل هذه الاعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤول في نهاياتها الى أمثال ذلك والرأس مستور بالعمامة غالبا وانما تبدوا الناصية والمقادم من المستروح الى تنحية عمامته الى هامته . فلما كان ذلك أبعدا كتفى فيه بالمسح . وعضد هؤلاء ما ذكره بقوله تعالى في سياق آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم) ولا مسلك في المظنونات الى اثبات العلل أوقع وأنجع من إيماء الشارع الى التعليل وقوله تعالى (ليطهركم) ظاهر في التعليل بالتعبد بالتنقي والتوقي من القاذورات والغبرات . ثم وجه هؤلاء على أنفسهم أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها ونحن نستاقها على وجهها فانها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب في أساليب الظنون ومسالك الفكر (منها) ان قائلا لو قال : ان استقام ما ذكرتموه في الوضوء فما وجهه في التيمم وهو تغيير الوجه وذلك يناقض

ما استروجتم اليه . فيقال : ان خرج التيمم عن كونه معقول المعنى لم يلزم من خروجه خروج الوضوء ومن يبدى في الوضوء معنى لا يلزم طرده في التيمم فهذا وجه . والوجه الآخر أن التيمم أقيم بدلا غير مقصود في نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه يتبين أن الفرض من التيمم ادامة الدربة واقامة وظيفة الطهارة فان الاسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس . وإعواز الماء فيها ليس نادرا فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لتمرنت نفسه علي إقامة الصلاة من غير طهارة (والنفس ماعودتها تتعود) وقد يفضي ذلك الى ركون النفس الى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف فهذا سؤال والجواب عنه (قلت وقد سبق في تقرير شبهة النظام بعض حكم لكون التراب بدلا عن الماء عند فقده فتذكر) فان قال قائل لو توضأ المرء وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فتعرب به أو تطلى بالطين وصلى صحت صلاته فلو كان الوضوء متعينا للتنقي لوجب أن ينتقض بما وصفناه لانه اذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فبتحققه أولى . وهذا واقع على هذه الطائفة وقد تكافوا جوابا عنه فقالوا الاصول اذا تمهدت على قواعدھا واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات الى ما يشذ ويندر وضربوا لذلك أمثلة مبنية على مغمضات من قضايا الاصول (منها) أن النكاح شرع لتحسين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد والحررة محتاجة الى التحسين بالمستمتع الحلال كالرجل ثم حق عليها أن تجيب زوجها مهما رام منها استمتاعا ولا يجب على الرجل إجابتها وغرض الشارع في تحسينها على قضية واحدة ولكن لما خص الرجل بالتزام المؤن والمهر والقيام عليها اختص بالاستحقاق ومنه الاستيلاء والمالك فاكتفى الشارع في جانبها باقتضاء جيلة الرجل الاقدام على الاستماع والامر مبني على أحوال الملزمين للشرعية والمعظمين لها ومن انحصر مطلبه في الحلال واستمكن منه واستحشته الطبيعة عليه وتغلب عليه المغارم فانه سيعتاض عنها قضاء اربه ومستمعه وكذلك يقل في الناس من يطلى ويتضمنخ بالقاذورات فكان ذلك موكولا إلى ما عليه الجبلات وانما الذي قد يتسامح فيه أهل المروءات اقامة الطهارات من غير مصادفة الغبرات

تخفيفا فخص الشارع الامر بالتتقي بالاحوال التي لا يظهر استحداث الطبع فيها .
ومن الاصول الشاهدة في ذلك أن البيع انما جوزه الشرع لمسيس الحاجات الى
التبادل في الاعواض ثم لم ينظر الشارع الى التفاصيل بعد تهديد الاصول فلو باع
الرجل ما يحتاج اليه واستبدل عنه ما لا يحتاج اليه فالبيع مجرى على صحتته فان هذا
لا يعم وقوعه وما في النفوس من الدوافع والصوارف وازع كامل وتكثر نظائر
ذلك في قواعد الشرع . فان قال قائل ما بال الوضوء يختص وجوبه بوقوع الحدث
وأجمع علماء الشرع على أن الاحداث موجبة للوضوء وليست ملطخة أعضاء الوضوء
والذي ثبت موجبا وفاقا غير ملطخ ولم يحوج إلى غسل الاعضاء والذي يلطخ
الاعضاء لا يوجب الوضوء ؟ فقالوا مجيبين : غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء
عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافي كون أصله معقولا (وأما) ما أدرجوه في أثناء
الكلام من أن تلطبخ الاعضاء لا يجب تنقيتها وغسلها فهذا هو السؤال الذي
انتجز الجواب عنه الآن وقد تكلف بعض النظار في ذلك كلاما وقال : لا تدخل
الاحداث تحت المعجز واعتمادها من غير ارب يناقض دأب أهل المروءة فجمع
الشارع بين الامر بالوضوء للغرض الكلي في التتقي وبين تأقيته عن الاحداث
من غير إرهاب مسيس حاجة . ثم هذا النظر يتضمن منعا من غير تحريم وإذا استمر
المكلف على هذه المراسم انتظم له محاسن الشيم في كل معنى فهذا لباب ما جاء به
الفريقان اعتراضا وجوابا في هذا الطرف أما ما ذكره أصحاب أبي حنيفة رحمه الله
في أن إزالة النجاسة معقولة المعنى فيتوجه عليهم في هذا الشق سؤال لا ينقدح لهم
عنه جواب فانه يقال لهم إزالة النجاسة لا تجب لغير الصلاة فما علة وجوبها
للصلاة وهلا صحت الصلاة معها ؟ وإن تكلفوا في تعاليل وجوب الازالة كلما
فغايتهم أن يقولوا ان المصلي مأمور أن يأخذ للصلاة أتقى زى وأحسن هيئة والامر
بالتهجير مندرج تحت هذه الجملة فهذا غير مستقيم دليلا على الحقيقة (١) إعانته
المذهب والسؤال قائم فلم يجب التتقي وهلا احتمل ذلك كما احتمل في غير الصلاة

(١) كذا في نسخة البرهان التي بأيدينا اهـ منه

وهذا ينعكس بستر العورة ثم ما بالها لم تؤثر في سائر العبادات فلا يكادون يرجعون الى حاصل وهو أجلي مما ادعاه الذين علاوا وجوب الوضوء بما ذكرناه فاذا لم ينتظم في وجوب رفع العين ولم يظهر في وجوب إمساك أعضاء الوضوء بمائع معني فبلا قام في الوضوء كل مائع مقام الماء كما قام مقامه في الازالة ؟ فان قالوا لا إزالة متحققة حسبا بالخل قلنا فاستيعاب الوجه وغيره من أعضاء الوضوء على حكم الوضوء حاصل بماء الورد حسا وهذا يؤل الى تدقيق وهو ان فرض الماء أرق المائعات وأدقها فقد يعتقد مع ذلك انه لا يقوم غيره مقامه في حقيقة الرفع فاما حيث لا مرفوع وإنما الغرض إمساك أعضاء وهذا المعنى يحصل بكل مائع (١) اه ثم قال ولم نذكر هذه الطريقة لنعتقد ها ولكن أحببنا أن نصير هذه المسألة وما بعدها أمثالا اه هذا ما أردنا ذكره في هذا التقسيم وقد أطلعنا فيه الكلام مع أننا تركنا كثيرا من مباحثه ولا غرو في ذلك فانه يتعلق بمقاصد الشريعة وحكمها وهو يستحق أن يكون فنا مدونا قائما بنفسه وفي الموافقات للشاطبي كثير من مباحثه . والله أعلم بالصواب *

التقسيم الثالث باعتبار إفضائه إلى المقصود

اعلم أن شرع الحكم إما أن يكون مفضيا إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء أو دواما أو إلى تكميله (فالاول) وهو المفضي الى أصل المقصود في الابتداء مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل في المحل تحصيل لا أصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما (والثاني) وهو المفضي إلى دوام المقصود مثل القضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة (والثالث) وهو المفضي إلى تكميل المقصود مثل الحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح وليس محصلا لأصلها لحصولها بنفس التصرف وصحته * ثم اعلم أن المقصود إما أن يكون حصوله من شرع الحكم المرتب على

(١) كذا في نسخة البرهان التي بين أيدينا فخر اه منه

الوصف المناسب قطعياً وإما أن يكون راجحاً وأما أن يكون مرجوحاً وإما أن يتساوى الحصول وعدمه فالاقسام من حيث الحصول أربعة وإما أن ينتفى حصوله في آحاد الصور قطعاً فجملة الصور العقلية خمسة (فالأول) كاثبات الملك فإن الحكم بصحة التصرف في البيع يفرض إليه قطعاً (والثاني) كالانزجار عن القتل فإن شرعية القصاص تفرض إليه ظناً إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا قتل قتل أنه لا يقدم على القتل فتبقى نفس المجنى عليه وليس ذلك مقطوعاً به لتحقيق الأقدام على القتل مع شرع القصاص كثيراً وإن كان الممتنعين أكثر. وهذان القسمان متفق عند القائلين بالمناسبة على التعليل بالمناسب المقتضي اليهما (فإن قلت) قد سبق أن المقصود من شرع القصاص هو حفظ النفوس لا الانزجار (قلت) إن المقصود بالذات هو حفظ النفوس فإنه الحكمة الباعثة للمكلف على الامتناع ولما كان الانزجار وسيلة إليه اعتبر مقصوداً بالتبع * (وأما الثالث) فقال الآمدي قلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق بل على طريق التقريب وذلك كحفظ العقل المرتب على شرع الحد على شرب الخمر فإن إفضاء شرع الحد إلى ذلك متردد فإنا نجد كثرة الممتنعين عنه لخوف العقاب مقاومة لكثرة المقدمين عليه لاستدعاء الطباع شربها لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة (فإن قلت) إنما جاء التساوى في الثالث لعدم إقامة حد شارب الخمر ولو أقيم لكان الممتنعون أكثر كالقتل واعتبار الإفضاء إلى المقصود منظور فيه إلى مراعاة المشروع لا مجرد المشروعية (قلت) لو فرضنا رعاية المشروع لكان استيفاء حد الخمر أقل منها للشاربين من استيفاء القصاص للقائلين والسرف في ذلك أن الخوف من ازهاق النفوس أعظم من الخوف من ثمانين جلدة (وأما الرابع) فكالتوالد والتناسل المقتضي إليه الحكم بصحة نكاح الآيسة فإنه وإن كان ممكناً عقلاً غير أنه بعيد عادة فكان الإفضاء إليه مرجوحاً قال الآمدي فهذه الأقسام الأربعة وإن كانت مناسبة نظراً إلى أنها موافقة للنفس غير أن أعلاها القسم الأول لتيقنه ويليه الثاني لكونه مظهرنا راجحاً ويليه الثالث لتردده ويليه الرابع لكونه مرجوحاً اهـ

ثم إن الأصوليون اختلفوا في حكاية حكم هذين القسمين الأخيرين من حيث جواز التعليل بالمناسب المفضي اليهما وعدم جوازه فقال الآمدي إن الاتفاق واقع علي صحة التعليل بهما أي بالمناسب المفضي اليهما اذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس وإلا فلا وذلك كما ذكر في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد والتناسل لأنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة الي الآيسة فهو ظاهر بالنسبة لما عداها وقال العضد في شرح المختصر * وهذان قد أنكرا والمختار الجواز . لنا أن البيع مظنة الحاجة الي التعاوض وقد اعتبر وإن انتفى الظن في بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فإن بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة الي عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر مظنة للمشقة وقد اعتبر وإن ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي يسار به علي المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخصة اه * ففي هذين الامرين أعني البيع والسفر حصول المقصود ونفيه متساويان في بعض الاوقات ونفي الحصول أرجح في البعض الآخر ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم من ذلك أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وإنما اعتبر الحصول في جنس الوصف . كذا يؤخذ من حواشي السعد وفيه نظر من وجهين (الاول) أنه لو كان المراد الحصول في جنس الوصف دون كل جزئي للزم القائل باعتبار هذين النوعين أن يقول باعتبار النوع الخامس الآتي (الثاني) ان الكلام في حصول المقصود والحاجة الي إلى العوض في المثال الاول والمشقة في المثال الثاني ليسا بمقصودين وإنما المقصود في الاول الملك وفي الثاني التخفيف كما سبق * ويمكن أن يجاب عن الاول بالفرق بين ما هنا وما يأتي في النوع الخامس بان الفائت هنا في بعض آحاد صور الجنس هو حكمة المظنة وهي المشقة وأما الحكمة بمعني المقصود وهي التخفيف فليست بفائتة بخلافه في النوع الخامس فان الفائت هناك هو المقصود . ومن ذلك تعلم الجواب عن اعتراض الحنفية على عدم اعتبار الجمهور للنوع الخامس الآتي بمسألة الملك المترفه * وعن الثاني بان ما ذكر هنا نظير وليس من قبيل ما نحن فيه فتأمل فان للنظر في ذلك مجالا والله أعلم *

وصاحب جمع الجوامع حكى قولين فيهما وقال الاصح جواز التعليل وعمله شارحه بقوله نظر الحصولها في الجملة كما أنه علل القول المرجوح وهو القول بعدم جواز التعليل بهما بأن الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه (وأما) الخامس وهو ما إذا انتفى حصوله قطعاً فكما لمقصود من نكاح مشرقى بمغربية مع القطع عادة بعدم التلاقى فالجمهور على أنه لا يعتبر إذ لا عبرة بمظنة المقصود مع القطع بانتفائه والخفية على اعتباره نظراً لظاهر العلة ووجود المظنة فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب قاتت بولدقانه يلحقه . مع أن المقصود من التزوج وهو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب قاتت قطعاً في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقى الزوجين لكنهم اعتبروه فيها لوجود مظنته وهي التزوج فانبتوا اللحق . قال ابن السبكي ما خلاصته : سواء في الاعتبار وعدمه في هذا القسم ما إذا كان الحكم لا تعبد فيه كالمثال السابق أو مافيه تعبد كوجوب استبراء جارية اشتراها بائعها لرجل منه في مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رجحها منه المسبوقة بالجهل بها قاتت قطعاً في هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعاً وقد اعتبره الخفية فيها تقديراً حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء تعبداً كما في المشتراة من امرأة فالحكم في هذه الصورة لا خلاف فيه وإنما الخلاف في كونه تعبدية أولاً * هذا وفي التحرير أن بناء المثال الثانى عند الخفية على هذا الطريق لا شك فيه (أما) المثال الاول فلا بل لتعذر القطع بعدم الملاقاة بينهما قاتت ثبوتها جائز لجواز أن يكون صاحب كرامة أو صاحب جني اهـ بالمعنى وفيه نظر فان القطع العادى بعدم التلاقى في كثير من الاحوال مما لا شك فيه ومجرد نبؤيز أن يكون ذا كرامة أو جني لا يدفعه فالظاهر مانسبه بعض شراح البديع إلى الخفية من ابتناء المثالين على هذا الطريق * (تنبيه) قد اعترض صاحب مسلم الثبوت على الجمهور لعدم اعتبارهم المظنة مع انتفاء المشتة في النوع الخامس بان ذلك منقوض بسفر الملك المرفه إذا قطع بعدم المشقة وقد علمت الجواب عن ذلك فيما سبق . وخلاصة الفرق بين ما ذكره وما هنا أن الفاتت هنا هو نفس المقصود بخلافه في مسألة الملك فان الفاتت

(٣٨ - ج - ١ نبراس العقول)

حكمة المظنة وهي المشقة (أما) الحكمة بمعنى المقصود وهو التخفيف فخاصة قطعاً
والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

﴿التقسيم الرابع للمناسب باعتبار اعتبار الشارع إياه وعدم اعتباره﴾

اعلم أن هذا التقسيم من أهم مباحث المناسبة والمقصود منه بيان ما هو مقبول
من الاوصاف المناسبة إجماعاً وما هو مردود إجماعاً وما هو مختلف فيه إذ ليس
كل وصف مناسب يصح أن يكون علة لـ لا بد أن يكون معتبراً لدى الشارع
كما يتضح وقد اضطررنا في حكاية هذا التقسيم الاصوليون لا فرق بين شافعية
وحنفية وغيرهم فكل واحد يحكيه بطريقة يخالف غيره فيها ونحن إن شاء الله
لا نألو جهداً في ضبطه مع الإشارة إلى التوفيق بين ما ذكره بقدر الاستطاعة
فنبداً أولاً ببيان التقسيم في ذاته بمقتضى القسمة العقلية ثم نذكر ما في الكتب
المشهورة ونعرضه على هذا التقسيم فنقول : المناسب اما أن يكون معتبراً من الشارع
أولاً وإذا كان معتبراً فاما أن يكون اعتباره بنص أو إجماع أو يكون بإيراد الاحكام
على وفقه والمراد من اعتباره بالنص أو الاجماع أن ينص الشارع أو يحصل الاجماع على
انه علة والمراد بإيراد الاحكام على وفقه ثبوت الحكم معه في المحل اما اجماعاً أو عند
المعلل * ثم لا يخلوا اما أن يكون اعتبار الشارع له باعتبار عينه في عين الحكم أو في
جنسه أو جنسه في جنس الحكم أو عينه . واو مانعة خلو فتجوز اجماع الاربعة
أو ثلاثة منها أو اثنين فاجتماعها صورة واحدة واجتماع ثلاثة منها أربع صور
 واجتماع اثنين منها ست صور وانفرادها أربع صور فالمجموع خمس عشرة صورة
فاذا ضربت في صورتى الاعتبار بالص أو الاجماع وترتيب الحكم على وفقه حصل
ثلاثون صورة لما اذا كان معتبراً واذا نظرنا الى أن الجس في الوصف والحكم
يكون قريباً وبعيداً ومتوسطاً كثرت الصور واستقصاؤها قد يكون متعذراً
فيجب الاقتصار على أقل ممكن وهو ما سبق . وان كان غير معتبر فاما أن يلغيه
الشارع بأن يترتب الحكم على عكسه أولاً يعلم اعتباره ولا الغاؤه فالمجموع اثنان
وثلاثون صورة * هذا حاصل التقسيم بحسب القسمة العقلية وسنذكر ما في أش

كتب الاصول ونبدأ بما قاله ابن الحاجب * قال رحمه الله مع زيادة توضيح من العضد والسعد المناسب أربعة أقسام: مؤثر - وملائم - وغريب - ومرسل - وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا (اما)المعتبر فاما ان يثبت اعتباره أى اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع أولا بل بترتيب الحكم على وقفه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في عين الحكم فهو المؤثر كالصغر لولاية المال فان عليته ثابتة بالاجماع * وان لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وقفه فلا يخلوا اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم او عينه أولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وان لم يعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وقفه فهو المرسل . وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم اى بنص او اجماع وان لم يصرح بذلك العضد ولا السعد ولكن يؤخذ ذلك من التحرير وشرحه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقوله وقد ذكروا انه مروي عن الشافعي ومالك والختار انه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله ثلاثة شروط - ان تكون المصلحة ضرورية لا حاجة قطعية لاطنية - كلية لا جزئية - اه وخلاصته ان المؤثر ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص او اجماع على انه علة . والملائم ما اعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وقفه ومع ذلك اعتبر عينه في جنس الحكم او جنسه في جنسه او عينه بنص او اجماع فالملائم ثلاثة أقسام . والغريب ما اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب فقط اى من غير ان يعتبر في الجنس الى آخر ما سبق في الملائم . والمرسل هو الذى لم يعتبر عينه في عين الحكم لا بالنص او بالاجماع ولا بالترتيب وينقسم الى قسمين ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه ولا اعتباره (والقسم الثاني) ينقسم الى ملائم وغريب فالملائم هو الذى لم يعتبر عينه في عين الحكم لا بالنص او بالاجماع ولا بالترتيب ولكن اعتبر عينه في جنس الحكم او جنسه في جنسه او عينه بنص

او اجماع فأقسام الملائم ثلاثة والغريب هو الذي لم يعتبر أصلاً فأقسام المرسل خمسة - معلوم الاغناء والغريب وهما مردودان - والملائم ونحته ثلاثة وفيه الخلاف • فعند ابن الحاجب الملائم نوعان ملائم المناسب وملائم المرسل والفرق بينهما ان الاول قد اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب والثاني لم يعتبر ذلك والغريب ايضا نوعان غريب المناسب وغريب المرسل والفرق بينهما كالفرق بين الملائمين . ولنشرع في الامثلة (أما) المؤثر فقد تقدم مثاله (وأما) اقسام الملائم الثلاثة فمثال الاول منها - وهو تأثير عين الحكم في جنسه - ما يقال : يثبت للأب ولاية النكاح علي الصغيرة كما يثبت عليها ولاية المال بجامع الصغير فالوصف الصغير وهو امر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغير معتبر في جنس الولاية بالاجماع لأن الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه في الجملة وان وقع الاختلاف في انه للصغير أو للبكرة أو لهما جميعا (ومثال) الثاني - وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم - أن يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانتقطاع وبالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج (وأما) اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لانص ولا اجماع على عليه نفس حرج السفر : (ومثال الثالث) - وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم - أن يقال : يجب القصاص في القتل بالمثل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس والقصاص في الاطراف وغيرها من القوى . والوصف جناية العمد والعدوان وانه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الاطراف وفي المال . وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع (وأما) اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس فبالترتيب لا بالنص أو الاجماع ووجهه أنه لانص ولا

اجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد (ومثال) المناسب الغريب أن يقال في البات في المرض وهو من يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بثلاث رثه : يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارتها قياساً على القاتل حيث عورض لنقيض مقصوده وهو أن يرث فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلاً محرماً فرض قاسد * هذا ما جرى عليه العضد خلافاً لشرح المختصر فانهم اعتبروا هذا المثال للغريب المرسل ووجهه أي العضد بأنه ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بالترتيب على وفقه في الجملة ولكن لم يعلم بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه . وهذا المثال تحقيقى وذكر ابن الحاجب مثلاً آخر وهو السكر مع الحرمة ولكنه قد يرى لأن علة السكر مومى إليها في حديث « كل مسكر حرام » رواه أبو داود أو الترمذي وحسنه فهو من المؤثر (ومثال) ما علم الغاؤه إيجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار ابتداء بالنسبة إلى من يسهل عليه لا اعتاق دون الصيام فإنه مناسب تحصيلاً لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز كذا في العضد قال السعد وإنما خص كفارة الظهار بالذكر مع أن كفارة الصوم كذلك لأن ثبوت الانقضاء في الظهار أظهر لأن الصوم قبل العجز عن الاعتاق ليس بمشروع في حقه أصلاً لكونها مترتبة بالنص القاطع والاجماع بخلاف كفارة الصوم فإنها على التخيير عند مالك وبالجملة فإيجاب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره بنص ولا باجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم أن الشارع لم يعتبره أصلاً ولم يوجب الصوم على التعيين في حق أحده * وفي كتب الأصول أن العلماء أنكروا على يحيى بن يحيى نليذ الإمام مالك افتاءه بعض ملوك المغاربة بوجوب صيام شهرين متتابعين وكان قد جامع في نهار رمضان وهو يقدر على الاعتاق معللاً ذلك بالمشقة الزاجرة له عن العودة . (فان قلت) إنما افتاء بذلك لأن كفارة الصيام عندهم على التخيير فلا وجه للانكار (قلت) محط الانكار افتاءه بتعيين الصيام مع أنه غير متعين بالاجماع . قال في التحرير وشرحه : وهذا بخلاف افتاء بعض علماء الحنفية عيسى بن ماهان والي خراسان في كفارة يمين بالصوم معللاً بتعين الصوم عليه بفقره لأن ما عليه من

التبعات فوق ماله من الاموال * تم نقل عن بعض المالكية وهو ابن عرفة ان تعليل الحنفى هذا ثانى تعليل يحيى بن يحيى وباعتباره لا يكون من معلوم الالغاء فليكن المعول عليه والاول علاوة فلا يضر بطلانه * ومثال ملائم المرسل أن يتترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين اذا علم أنهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفعوا قطعاً وهذا مقبول عند الغزالي فان المصلحة فيه كاية ضرورية قطعية بخلاف أهل قلعة تترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس ضروريا ورمى بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض فان المصلحة ضرورية جزئية وكذا اذا خيف الاستئصال توهم لا يقينا فالمصلحة ليست قطعية . ولم يذكر وامثالا لغريب المرسل إلا على رأى بعض شراح المختصر من اعتبارهم مثال البات فى المرض من قبيل غريبه والله أعلم * وابن السبكي فى جمع الجوامع ذكر هذا التقسيم كابن الحاجب الا انه خالفه فى أمرين (احدهما) انه لم يذكر غريب المناسب (والثانى) انه اخرج الملغى من المرسل وقصر المرسل على ما لم يعتبر ولم يدل الدليل على الغائه ولم يقسمه الى ملائم وغيره واعتبر الخلاف جاريا فيه على الاطلاق مع ان ابن الحاجب حكى الاتفاق على ان غريب المرسل مردود كالمغى . ويؤخذ من شرح المحلى عليه ان اعتبار العين فى العين بترتيب الحكم على وفقه إنما يعد اعتبار الشارع إذا اعتبر عين الوصف فى جنس الحكم او جنسه فى جنسه او عينه بنص او اجماع وهو خلاف تقسيم ابن الحاجب والعضد السابق * ثم يرد عليه ان غريب المناسب فيه اعتبار العين فى العين بالترتيب فقط وقد جعلوه مما اعتبره الشارع (اللهم) إلا أن يكون صاحب جمع الجوامع بنى كلامه فى الملائم على اعتبار الجنس ولو بعيدا فيكون القسم المسمى بغريب المناسب داخلا فى ملائمه كما أن غريب المرسل داخلا فى ملائمه أيضا وعلى ذلك لا يكون فى المناسب غريب البتة اذ مامن وصف يفرض الا واعتبر جنسه البعيد فى جنس الحكم بالنص او الاجماع . ولذلك قصر المحلى اعتبار العين فى العين بالترتيب على ما ذكره (وأما) ابن الحاجب فكلامه مبنى على اعتبار الجنس القريب فى الملائم وبذلك يخرج عنه الغريب فلم يبق بينهما مخالفة الا حكاية الاتفاق على رد غريب المرسل والاختلاف فيه ككلامه . وقد اعترض على هذا النوع من التقسيم بعدة اعتراضات (أحدها) ان المناسب مأخوذ من المناسبة بالمعنى الاخص لأنها المعبرة طريقا

للعلية وهي ملائمة الوصف للحكم بحيث يترتب على ربط الحكم به حصول مصلحة او دفع
مفسدة من غير نص أو اجماع على علية ذلك الوصف وهذا التقسيم يشمل ما لو كان
الوصف المناسب منصوفا على عليته (وأجيب) بأن هذا التقسيم للمناسبات بالمعنى الاعم
أى سواء كان منصوفا على أنه علة أم لا ولا ينافى اعتبار الشارع له بالنص
والاجماع أن تكون مناسباته طريقا دالة على العلية لان اعتبار النص والاجماع
يجعله مؤثرا واجبا العمل به على الخلاف بين الشافعية والحنفية في الاخالة * قال
السعد في التلويح المذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه: ان جمهور العلماء على
أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل
والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا
لابد لجعل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود
التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملازمة
لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثرا ومخيلا أى موقعا خيال الصحة في القلب
عند أصحاب الشافعي رحمه الله فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير
والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز * حتي لو عمل بها قبل ظهور التأثير
نفذ ولم يفسخ واستشكل السكال ابن الهمام في تحريره الامثلة التي ذكرها للملائم فقال
ما خلاصته مع زيادة من شرحه (أما) المثال الاول وهو الصغير الذي اعتبر في جنس
الولاية بالاجماع فلا ينطبق عليه تعريف الملائم لانه لم يعتبر فيه عين الوصف في عين
الحكم بالترتيب بل جعل ابتداء عين الوصف في جنس الحكم فقط الاصل منه فهو من
قبيل المؤثر لا الملائم اه ملخصا . وتوضيحه أن ظاهر قولهم في التمثيل: تثبت ولاية
النكاح على الصغيرة كما ثبتت عليها ولاية المال بجماع الصغير . ان الصغيرة بالنسبة
لولاية المال مقيس عليه والصغيرة بالنسبة لولاية النكاح هي المقيس والعلة هي الصغير
وقد اعتبرها الشارع في جنس الولاية بالاجماع لاجماعهم عليها بالنسبة الي الاصل
فانهم أجمعوا على علة الولاية في مال الصغيرة هي الصغير . وحينئذ تكون العلة
في الاصل المقيس عليه مجعما عليها وهذا هو المناسب المؤثر (أما) الملائم فلا يتحقق

الا بثلاثة محلات (الاول) مانص او اجمع على علة الوصف للحكم فيه (الثاني) ماوقع فيه ايراد الحكم علي وفقه من غير نص او إجماع (الثالث) المقيس ولذلك قال الكمال ابن الهمام صواب المثال (وهو للحنفية) قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بجامع الصغر فان هذا الوصف اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب في البكر الصغيرة فان الولاية ثبتت معه في المحل واعتبر عين هذا الوصف في جنس الحكم باعتباره في ولاية المال بالاجماع فان الاجماع على النوع إجماع على الجنس (والجواب) أن هذا الاشكال إنما يرد اذا كان تصوير المثال كما سبق تقريره وليس كذلك بل محط التمثيل الصغر بالنسبة لولاية النكاح. وتوضيحه ان الشارع أثبت بالنص ان البكر الصغيرة ثابت عليها ولاية النكاح من غير ان ينص علي علة هذا الحكم فالصغر ثبت معه حكم ولاية النكاح من غير نص ولا إجماع على عينه له لكن حصل الاجماع على اعتباره في ولاية المال. وحينئذ يقال إن تعليل ولاية النكاح علي البكر الصغيرة بالصغر تعليل بوصف ملائم لان الحكم ثبت معه في المحل ومع ذلك قد اعتبر عين هذا الوصف في جنس هذا الحكم بالاجماع للاجماع على اعتباره في ولاية المال فليس محط التمثيل تعليل ولاية المال بالصغر لانه من قبيل المؤثر بل هو تعليل ولاية النكاح المنصوص عليها بالنسبة للبكر بالصغر وقد تنبه لهذه الدقائق المحقق المحلى فانه قال : مثال الاول تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وإن اختلف في أمها له أو للبكرة أولها وقد اعتبر في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية المال بالاجماع اهـ وقد استشكل الكمال باقي الامثلة بمثل هذا وما ذكرناه في هذا المثال توضيحا وجوابا يغني عن ذكر الباقي وان كان فيها اشكالات من جهة أخرى فان مجموع الكلام السابق يرشد الى دفعها والله أعلم بالصواب * هذا ما يتعلق بطريقة ابن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع في هذا التقسيم * وللآمدى طريقة أخرى فيه وخلاصتها كما في السعد علي العاضد أن المناسب ان كان معتبرا بنص أو اجماع فهو المؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب الحكم علي وفقه فتسعة أقسام لانه اما أن يعتبر خصوص الوصف أو عمومه أو خصوصه وعمومه معا في عين الحكم أو في جنسه أو في عينه وجنسه جميعا وان لم يكن معتبرا فاما

أن يظهر القاءه أولا فهذه جملة الاقسام الا ان الواقع في الشرع منها لا يزيد على خمسة (الاول) ما اعتبر خصوص الوصف في خصوصه وعمومه في عمومه في محل آخر ويسمى هذا الملائم مثاله قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل بالمحدد وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث القصاص في الايدي (الثاني) ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لكن لا بنص ولا اجماع ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الاسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم الهوس ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه (الثالث) ما اعتبر جنسه في جنسه ولا نص ولا اجماع وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب الا أنه دون ذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة واسقاط الركعتين فقط (الرابع) ما لم يثبت اعتباره ولا القاءه ويسمى المناسب المرسل كما في ترص الكفار بالمسلمين (الخامس) المناسب الذي ثبت القاءه كما في ايجاب صوم شهرين متتابعين علي الملك في كفارة الصوم اه ملخصا * هذه طريقة الآمدى في هذا التقسيم وسبأني ما يتعاق بها * والامام الرازى له طريقة أخرى تقرب من طريقة الآمدى وعبارته في المحصول الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره أو يعلم انه الغاه أولا يعلم واحد منهما (اما) انقسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه إما ان يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه (أما) تأثير النوع في النوع انه إذا ثبت ان حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين ولا بين الحكمين الا اختلاف المحالين واختلاف المحلين لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين ومثال تأثير النوع في الجنس الاخوة من الاب والام تقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح والاخوة من الاب والام نوع واحد في الموضعين الا أن ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور لان المفارقة بين المثاليين بحسب اختلاف المحلين

(٣٩ - ج - ١ - نبراس العقول)

أقل من المفارقة بين نوعين مختلفين * ومثال تأثير الجنس في النوع اسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط الصلاة وذلك مثل تأثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين * ومثال تأثير الجنس في الجنس تعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول معينة مثل أن عليا رضي الله عنه أقام الشرب مقام القذف إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطنها في الحرمة * ثم اعلم أن للجنسية مراتب وأعم أوصاف الاحكام كونها حكما ثم ينقسم الحكم الى تحريم وإيجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى صلاة وغيرها والصلاة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة . فكذا في جانب الوصف اعم أوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام حتى تدخل فيه الأوصاف المناسبة وغيرها وأخص منه المناسب وأخص منه المناسب الضروري وأخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس . وبالجملة فالأوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها فكل ما كان التفات الشرع اليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى وكل ما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم أكد فيكون لاحتمال مقدما على ما يكون اعم منه *

والمناسب الذي علم أن الشرع الغاه فهو غير معتبر أصلا (وأما)
المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه أو اعتبره فذلك الذي يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة * ثم قال واعلم ان كل واحد من هذه الأقسام مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع كل واحد من الأقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول ويحصل هناك أقسام كثيرة جداً ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله سبحانه وتعالى العالم بمحققاتها . ثم قال الوصف باعتبار الملازمة وشهادة الاصل على أربعة أقسام (احدها) ملائم شهد له اصل معين وهو الذي أثر نوعه في نوع الحكم وأثر جنسه في جنسه فهذا متفق علي قبوله بين القائسين كقياس المثل علي الجارح

(وثانيها) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل فهذا مردود بالاجماع ومثاله حرمان القتاتل عن الميراث معارضته بنقيض قصده لو قدرنا أنه لم يرد فيه نص (وثالثها) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار وهو الذي اعتبر جنسه في جثته ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة (ورابعها) مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم أي شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كعني الاسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعني الخمر بالاعتبار اسكن لم يشهد له سائر الاصول وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب * ثم قال في آخر الباب : المؤثر هو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول دون وصف آخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن البكارة دون الثبوت لانها لا تؤثر في جنس هذه الحكم وهو رفع الحجر الخ - اه هذه هي عبارة الامام في المحصول بالحرف ولما كانت عبارات شراح المنهاج لا تخرج عنها غالبا رأينا أن نتعرض لشرح الغامض منها ولتوضيح الاقسام والامثلة التي ذكرها فانه يعتبر توضيحا لشرح المنهاج . فقله رحمه الله إما أن يكون نوعه معتبرا الخ يعبر بعض الاصوليين عن اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم باعتبار النوع في النوع وبعضهم يعبر عنه باعتبار العين في العين والتعبير الاول أولى لان الثاني يوهم اعتبار الوصف مضافا الى المحل فاذا قيل مثلا اعتبار عين السكر في الحرمة توهم ان يكون المراد خصوص سكر الخمر * ثم المراد بالاعتبار علي مافي شراح المنهاج ايراد الحكم على وفق الوصف وسيأتي لذلك مزيد توضيح (وقوله) اذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت الخ هذا المثال تقديرى كما علمت مما سبق في عبارة ابن الحاجب فان عليه الاسكار للحرمة مومي اليها في حديث «كل مسكر حرام» وقد سبق . نعم لم يحصل الاجماع على ذلك فان أبا حنيفة وأبا يوسف يقولان بتحريم الخمر لعينها . والمثال التحقيقي تعليل حرمة بيع كل من الأشياء المنصوص عليها بجنسه مع التفاضل بالطعم فان الطعم نوع واحد

وكذلك الحرمة (فان قلت) أى مناسبة بين الطعم والحرمة فهذا الوصف ليس
مناسبا بل هو إما شبهى أو طردى (قلت) لان لم انه غير مناسب لان كون هذه
الاشياء من المطعومات يقتضى أن تكون من ضروريات المعيشة لبقاء النوع
الانساني وكونها كذلك يستتبع عدم التضيق على الافراد في اقتنائها ولا شك
أن التبادل مع التفاضل فيه تضيق على الناس فحرم ذلك (فان قلت) إن هذه العلة
تقتضى تحريم البيع مع التفاضل حتى مع اختلاف الجنس مع أنه ليس بحرام (قلت)
إن التفاضل مع اختلاف الجنس عند التحقيق ليس بتفاضل لان الزيادة في المقدار
يقابلها النقص في الجنس وبالعكس (فان قلت) قد يكون النقص في الجنس
والمقدار في جانب واحد (قلت) هذا نادر ومع ذلك فالمنع منه مو كول الى
الطبائع (وقوله) الاخوة لاب وأم الخ هو الذى عبر عنه شراح المنهاج بامتزاج
النسبين (وقوله) فيقاس عليه التقديم فى ولاية النكاح زاد شراح المنهاج وفي
الصلاة عليه وتحمل الدية ثم ان هذه العارة ومثلها عارات شراح المنهاج تقتضى ان التقديم
فى ولاية النكاح مقيس والتقديم فى الارث مقيس عليه مع ان التقديم هو الحكم
وامتزاج النسبين هو الوصف والمقيس عليه الاخ الشقيق فى حالة الميراث والمقيس نفس
الاخ الشقيق فى حالة ولاية النكاح أو الصلاة أو تحمل الدية (والجواب) أن مثل
هذا التعبير قد كثر من الاصوليين كقولهم قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
ولا يخلو من النساهل . والسرفى ارتد كابه وضوح المباد أو انهم أرادوا بالقياس
مطلق الأخذ والله أعلم * ووجه كون التقديم جنسا تحته أنواع وليس بنوع أن
التقديم فى الارث عبارة عن الحكم بكون الأخ الشقيق يرث دون الأخ لاب
والتقديم فى الصلاة عبارة عن الحكم بأن يصلى على أخيه الميت دون الأخ لاب
وهكذا . ولا شك أن هذه حقائق مختلفة يجمعها جنس واحد وهو التقديم * ثم إن
هذا المثال بناء على أن المراد بالاعتبار هو الاعتبار بالترتيب تقديرى لأن امتزاج
التسبين مجمع على أنه علة فى التقديم فى الميراث كما سبق فى مسالك الاجماع ولذلك
اعتبر الآمدى هذه الصورة غير واقعة فى الشرع (وقوله) ومثال تأثير الجنس

في النوع الخ الوصف هو المشقة وهو جنس تحته المشقة الحاصلة في السفر من الانقطاع عن الرفقة وخوف الضلال وغير ذلك والمشقة الحاصلة من تكرار الصلاة والحكم هو إسقاط القضاء وهو نوع واحد وإن كان الساقط قضاؤه عن المسافر كتهين والساقط قضاؤه عن الحائض جميع الصلاة وذلك لا يقتضي اختلاف الحكم وهذا وقد علمت أن الأمدى اعتبر هذا المثال من اعتبار الجنس في الجنس وجعل الحكم هو التخفيف ولذلك اعتبر هذه الصورة غير واقعة في الشرع كآتي قبلها (فان قلت) إن المشقة غير منضبطة كما سبق فليست وصفا مناسبا يصح التعايل به (قلت) التعايل في الحقيقة في المسافر بالسفر وفي الحائض بالحيض وهذان الوصفان إنما كانا مناسبين لتضمنهما للمشقة فالمناسب عند التحقيق هو المشقة (وقوله) ومثال تأثير الجنس في الجنس تعليل الأحكام بالحكم التي لا يشهد لها أصول معينة مثل إن عليا الخ هذا القسم مشكل ومثاله أيضا متكل (أما) الاشكال الوارد عليه نفسه فتقريره أن يقال: إن كان الجنس مؤثرا في الجنس فقط أي من غير اعتبار النوع في النوع يكون هذا القسم من المرسل وإن كان مع اعتبار النوع في النوع يكون عين ماسمويه ملائما وقرروا أنه متفق علي قبوله . (وأما) الاشكال الوارد علي المثال فظاهر عبارتهم في ذكره أن المقيس إقامة الشرب مقام القذف والمقيس عليه إقامة الخلوة مقام الوطء والجامع أن في كل منهما إقامة لمظنة الشيء مقام الشيء فيثبت حد القذف للشرب كما ثبتت الحرمة للخلوة فالحكم الذي أريد اثباته للمقيس غير الحكم الثابت للمقيس عليه ولا نعرف قياسا مثل هذا فانك علمت أن القياس اثبات مثل حكم معلوم في معلوم الخ ويمكن أن يجاب عن الاشكال الاول باختيار الشق الثاني لأن تأثير الجنس في الجنس إنما كان باعتبار تحقق كل من الجنسين في نوع وحينئذ يكون النوع معتبرا في النوع أي أن الحكم ورد على وفقه لا يمكن لا من حيث خصوصه بل من حيث عمومه وتوضيح ذلك بالمثال السابق ان يقال: ورد عن الشارع حرمة الخلوة بالاجبية ومن المعلوم أن الخلوة لم تحرم الا لكونها مظنة إلوطاء فكون الخلوة مظنة هو الوصف المناسب وقد

ثبت الحكم وهو الحرمة معه في المحل ولكن الشارع لم يرتب هذا الحكم الخصوص وهو الحرمة على مظنة الوطء من حيث خصوصها بل من حيث عمومها أي أن اعتباره لمظنة الوطء من حيث هي مطلق مظنة لشيء في الحرمة من حيث هي مطلق حكم فظهر أنه ليس من المرسل * ثم الفرق بينه وبين ما سموه ملائما وهو ما اعتبر فيه نوع الوصف في نوع الحكم وجنسه في جنسه أن هذا الثاني قد لوحظ فيه اعتبار الخصوص في الخصوص من حيث الخصوص واعتبر فيه أيضا العموم في العموم لأن في ضمن هذا النوع بل في نوع آخر وتوضيح ذلك بمثاله الآتي أن يقال القتل : بالمثل مقيس على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع أن كلا قتل عمد عدوان فكونه قتلا عمدا عدوانا اعتبر من حيث خصوصه في خصوص هذا الحكم وهو القصاص ومع ذلك اعتبر جنسه وهو الجناية المطلقة المتحققة في الجناية على الأطراف والقوى في جنس هذا الحكم وهو العقوبة المطلقة المتحققة في غير القصاص * ويمكن أن يجاب عن الاشكال الثاني بأن يقال إن في عبارة الامام إشارة إلى قياسين (الاول) من قوله ان عليا اقام الشرب مقام القذف فان المعنى انه الحق به بجامع الاقتراء في كل وان كان في القذف تحقيقا وفي الشرب تنزيلا وبعبارة أخرى الاقتراء في القذف بالفعل وفي الشرب بالقوة فثبت له حكمه وهو وجوب حده ولما كان هذا اللاحق قد اقتضي اعطاء حكم المظنون للمظنة كان الاقدام عليه موقوفا على وجود نظيره في الشرع وذلك النظير موجود وهو الخلوة فانها اعطيت حكم مظنونها الذي هو الوطء وذلك الحكم هو الحرمة فاحتاج الحال إلى قياس آخر اشار له الامام بقوله قياسا الخ وحاصله أنه قاس نسبة الشرب إلى القذف على نسبة الخلوة إلى الوطء بجامع أن المنسوب في كل منهما مظنة للمنسوب اليه والحكم هو كون حكم المنسوب اليه ثابتا للمنسوب فيؤخذ من ذلك ان كون الخلوة مظنة القذف قد أثرت في الحرمة لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم وهو المقصود بالتمثيل يدل لما قررناه في هذا الجواب ما قاله العلامة السعد في حواشي العنبر في مبحث اثبات الحدود بالقياس وعبارته قاس السكر على القذف في ترتيب ثمانين جلدة

عليه بجامع كونه مظنة الاقتراء وقاس نسبة السكر إلى القذف على نسبة اللبس والتقييل أي ومثلها الخلوة إلى الزنا في ترتيب حكم المنسوب إليه على المنسوب بجامع كون المنسوب مظنة المنسوب إليه * ثم قال و كلام الشارحين أنه قاس الشارب على القاذف بجامع الاقتراء ولا خفاء في أن الاقتراء ليس بمتحقق في الشارب وإنما هو مظنة له اهـ لكن في عبارته نظر لأن القذف نفس الاقتراء لامظنته فكما أنه لا يصح قول الشارحين بجامع الاقتراء لأنه غير متحقق في الشارب لا يصح قوله بجامع كونه مظنة الاقتراء لما قلناه من أن القذف نفس الاقتراء لامظنته فالظاهر أن الجامع هو نفس الاقتراء وإن كان في الشارب بالقوة وفي القاذف بالفعل كما قررنا سابقا والله أعلم * (فان قلت) إذا مظنة بالوطء وهي الخلوة أقيمت مقام الوطء فحرمت فلم يجب بها حد الزنا كما وجب بلوطء (قلت) إن الحدود تدرأ بالشبهات فلم تقو المظنة على التأثير في الحد (فان قلت) لم أثرت مظنة القذف في حده (قلت) إن مظنة القذف لم تؤثر في إيجاب أصل الحد وإنما أثرت في مقداره على أن حد الزنا قد اشترط في وجوبه شروط وقيد بقيود لا يمكن أن تتحقق في مثل الخلوة والله أعلم * (وقوله) ثم اعلم أن للجنسية مراتب النخ لا يخفى ما في ترتيب أجناس الحكم من التساهل . فان العبادة وما تحتها ليست من أنواع الحكم وإن قدرنا مضافا أي إيجاب عبادة فلا يصح قوله بعد ذلك والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل وتحقيق هذا الترتيب أن جنس الأجناس للحكم الشرعي هو مطلق حكم وتحت أقسامه الخمسة الإيجاب والتحريم والنسب والكره والاباحة وكل واحد من هذه الخمسة تحت مراتب فالإيجاب تحت إيجاب العبادة وإيجاب غيرها وتحت إيجاب العبادة إيجاب الصلاة وإيجاب الصوم كما أن النسب تحت نذب العبادة وغيرها وتحت نذب العبادة نذب الصلاة وهكذا . (وقوله) فما ظهر تأثيره في الفرض النخ يعني أن العلة التي اقتضت إيجاب الصلاة أخص من العلة التي اقتضت مطلق صلاة وجاء هذا من أن الحكم في الثاني أعم من الحكم في الأول والذي يؤثر في الأعم لا يؤثر في الأخص وكان الأولى أن يؤخر هذه العبارة على ذكره ترتيب

الاصناف * وعبارة الامدى في الاحكام بعد أن ذكر ترتيب الاحكام والاصناف على نحو ما ذكره الامام (فالظن في هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب تفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول) اهـ (وقوله) يحصل منها أقسام كثيرة الخ قد أشرنا إلى ذلك في القسمة العقلية وقد ذكر السعد في التلويح كثيراً من هذه الاقسام بامثلتها وتبعه صاحب التحرير وقد كنا استقصينا ما ذكر في هذا المقام قرأنا الكلام يطول جداً عن حد الاعتدال فاعرضنا عنه ثانياً بعد كتابته (وقوله) شهد له أصل معين لا بد أن يكون هذا الاصل المعين غير محل النزاع وإلا كان من المصالح المرسلة ولا يتصور فيه قياس كما هو واضح * وفي التحرير أن بعض الشافعية يرى أنه يشترط في العمل بالملائم شهادة الاصول ويريدون بها بعد أن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سلامته من ابطاله بنص أو إجماع أو تخلف للحكم عنه أو وجود وصف يقتضي ضد موجب كلاً زكاة في ذكر الخيل فلا زكاة في إناثها بشهادة الاصول بالتسوية بين الذكر والاناث في * اثر السوانم في الزكاة وجوباً وسقوطاً لان الاصول شهداء الله على أحكامه وهل يشترط العرض على كل الاصول أو يكفي الاقتصار على أصابن وابطل شارح التحرير الاول واستظهر تعيين الثاني والله أعلم * والمناسبة الكلام على عبارة المحصول الذي اعتبرناه شرحاً لكلام شراح المنهاج بجمل بنا أن ننبه على ما في عبارتين للاسنوي من مواضع النظر (الاولى) قوله واعلم أن المصنف في التقسيم قد جعل الوصف المناسب لتحريم السكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا يصدق عليه انه جالب نفع ولا دافع ضرراً اهـ وفي هذه العبارة نظر من وجهين (الاول) قوله ان المصنف قد جعل في التقسيم الخ لاني علمت فيما سبق أن التقسيم الوصف المناسب الذي هو مثل السكر لكن باعتبار المقصود لا باعتبار ذاته فلم يجعل في التقسيم الوصف

الوصف المناسب هو حفظ العقل (الثاني) قوله وهذا لا يوافق النخ لانك علمت مما سبق في شرح التعريف ان السكر يصدق عليه انه جالب باعتبار ترتب الحكم عليه لا بالنظر لذاته فتذكر ما قيل في شرح التعاريف يتضح لك ما قلناه تماما * (العبارة الثانية) قوله في تقرير مذهب ابن الحاجب في الملاثم (نظري ان اعتبر عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه فهو الملاثم) فان هذه العبارة ينقصها ان يقول بالنص او الاجماع في الاقسام الثلاثة كما علمت مما سبق في تقرير مذهب ابن الحاجب والله اعلم *

هذا ما قاله الامام الرازي في المحصول في هذا التقسيم وما يحتاج اليه من الشرح وقد تبين البيضاوي في المنهاج فذكر الاقسام الاربعة كما ذكرها الامام ووضح شراحه امثلتها كما وضحها الامام تقريبا وذكرنا سابقا ما يتعلق بها وقررنا ان المراد بالاعتبار اراد الحكم على وفق الوصف وليس المراد به ان ينص على العلية او يرمي اليها أى او يحصل الاجماع عليها وإلا لم تكن مستفادة بطريق المناسبة بل بالنص أو الاجماع * ثم ذكر البيضاوي القابها فوافق الامام في الغريب والملاثم وخالفه في المؤثر فجعله هو ما أثر جنسه في نوع الحكم كالمشقة مع سقوط الصلاة مع أن الامام كما سبق جعله هو ما أثر نوعه في جنس الحكم كما مزاج النسيب في التقديم . وكالبلوغ في رفع الحجر وقال الاسنوي انه خالف صاحب الحاصل ايضا فان المؤثر عنده هو ما أثر جنسه في جنس الحكم . (وأما) المرسل فلم يخالفه فيه فان مراد الامام بالجنس في قوله ما أثر جنسه في جنسه ولم يؤثر نوعه في نوعه هو الجنس البعيد كما يعلم من قوله (وذلك إنما يكون وصفاً أخص من أوصاف) الخ * والخلاف في هذه الألقاب لا يترتب عليه فائدة فانها أمور اصطلاحية كما قاله ابن السبكي * هذا ما يتعلق بحكاية هؤلاء الأئمة لهذا التقسيم وهي كما ترى طرق مختلفة وبحسب الظاهر متضاربة فنحتاج الى التوفيق بينها . وبيان وجهة النظر في كل طريق منها وتحرير مواضع الوفاق في الأوصاف المناسبة ومواضع الخلاف فيها خصوصاً ما يتعلق بالخلاف في الإخالة بين الشافعية والحنفية ونحتاج الى زيادة توضيح ولذلك وجب علينا أن نبين هذه المطالب التي أجهلناها في أمور (الاول)

(٤٠ - ج - ١ نبراس العقول)

إذا نظرت في هذه الطرق وجدتها تنحصر في طريقتين (الأولى) طريقة ابن الحاجب ومن تبعه كابن السبكي في جمع الجوامع (والثانية) طريقة الامام الرازي ومن تبعه كالبيضاوي - وطريقة الآمدي قرية من طريقة الامام بل هي عنها كما سيتضح - (أما) طريقة ابن الحاجب ومن تبعه فجهة النظر فيها قصد استيفاء اقسام الوصف المناسب لافرق بين أن تكون عليه مستفادة بطريق المناسبة فقط أو مع النص أو الاجماع كما سبق التنبيه عليه غير أنه لم يتعرض لاعتبار النوع في الجنس أو الجنس في النوع بالترتيب لا بالنص والاجماع (اللهم) إلا ان يقال: إن هذه الصور ان كانت مع اعتبار النوع في النوع بالترتيب فهي داخلة في غريب المناسب عنده وان كانت من غير اعتباره فداخلة في غريب المرسل . علي أن اعتبار الجنس في النوع والعكس بالترتيب لم يقع كل منهما في الشرع كما قاله الآمدي وسيأتي التنبيه على ذلك (وأما) طريقة الامام ومن تبعه كالبيضاوي في المنهاج فتحتمل وجهين (الاول) وهو خلاف الظاهر من كلامهم وكلام الشراح أن يكون المراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفق الوصف في اعتبار العين في العين فقط (وأما) اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فبالنص أو الاجماع أي مع اعتبار العين في العين بالترتيب في الصور الثلاثة وعلى ذلك يكون تقسيمهم مشتملا على غريب المناسب واقسام الملائم الثلاثة التي ذكرها ابن الحاجب فترجع طريقتهم الى طريقته لانهم لم يتركوا مما ذكره سوى المؤثر عنده . وتكون طريقة الآمدي مخالفة لما ذكره كما أنها مخالفة لما ذكره ابن الحاجب . لكن في تطبيق بعض أمثلتهم على ذلك نظر (الوجه الثاني) وهو الظاهر ان يكون المراد بالاعتبار في الصور الاربعة إيراد الاحكام علي وفق الوصف لا النص أو الايمان أو الاجماع على العلية وعلى ذلك يكون كلامهم بقطع النظر عن ذكر المرسل قاصرا علي الغريب مما ذكره ابن الحاجب وعلى ما في حكمه الذي تركه ونبهناك عليه قريبا ولم يكن كلامهم شاملا للمؤثر عند ابن الحاجب ولا للملائم وتكون وجهة نظرهم في هذا التقسيم (أولا) الاقتصار على المناسب الذي تكون مناسبة طريقا

دالة على العلية وحدها من غير نص ولا إجماع وهو الذي يحتاج لإقامة الأدلة الآتية على وجه كون مناسبتها مفيدة للعلية . وبعبارة أخرى الاقتصار على موضع الخلاف بين الشافعية والحنفية لأن ما عدا ما ذكر متفق عليه كما سيتضح (وثانيا) ملاحظة أن اعتبار الشارع للوصف المناسب بإيراد الحكم على وفقه إما أن يكون باعتبار خصوصه في خصوص الحكم أو في عمومه أو عمومه في خصوصه أو عمومه . وبذلك تتحقق الأقسام الأربعة * ثم إن طريقتهم على الوجه الثاني تكون موافقة لطريقة الآمدى غير أن تقسيمهم هذا قد زادوا فيه على ما ذكره الآمدى من الصور الواقعة في الشرع صورتين وهما اعتبار الخصوص في العموم والعكس وتقصوا فيه عنه صورة واحدة - وإن ذكروها في موضع آخر - وهي اعتبار الخصوص في الخصوص والعموم في العموم معا * ولا يرد على الآمدى - حيث اعتبر هاتين الصورتين اللتين زادها الإمام واتباعه غير واقعيتين في الشرع - ما ذكره من التمثيل للأولى بامتزاج النسيين في التقديم والثانية بالمشقة في إسقاط قضاء الصلاة لأن المثال الأول تقديري لما علمت من الإجماع على علية امتزاج النسيين للتقديم في الميراث والمثال الثاني قد جعله الآمدى من اعتبار العموم في العموم كما سبق في عبارته وبقى الكلام على الصورة التي ذكرها الآمدى وهي اعتبار الخصوص في الخصوص والعموم في العموم معا ولم يذكرها الإمام واتباعه في هذا التقسيم ولكن ذكروها بعد ذلك ومثلوا لها جميعا بالقتل بالمثل قياسا على القتل بالمحدد وسموا هذه الصورة بالملائم وقرروا جميعا أنه متفق على قبوله بين القائلين . فإن هذه الصورة مشكلة لأن ابن الحاجب أورد هذا المثال لأحد أقسام الملائم على مذهبه وهو ما اعتبر عين الوصف في عين الحكم بالترتيب واعتبر جنسه في جنسه بالنص فإن أراد الإمام والآمدى واتباعهما باعتبار الجنس في الجنس في هذه الصورة الاعتبار بالترتيب لا بالنص يكون الملائم عندهم مخالفا للملائم عند ابن الحاجب من كل وجه ويكون الاتفاق في التمثيل بالمثال السابق ناشئا من اختلاف النظر فيه وعلى ذلك يرد على حكيمتهم الاتفاق على قبوله بين القائلين ما سيأتي عن أبي زيد

واتباعه من أنه لا يقبل الوصف المناسب من غير اعتبار الشارع له بالنص أو الإجماع ولو اعتبر جنسه في جنس الحكم . وإن أرادوا باعتبار الجنس في الجنس في هذه الصورة الاعتبار بالنص يكون الملائم عندهم أخص من الملائم عند ابن الحاجب ويرد عليهم أنه لا وجه للاقتصار على هذه الصورة وترك العورتين الباقيتين مما ذكره ابن الحاجب . فإن أجابوا بأن هاتين الصورتين لم تقع في الشرع وردت عليهما الأمثلة التي ذكرها ابن الحاجب وغيره . (اللهم) إلا أن يقال أنها ترجع إلى المؤثر كما قاله السكال والله أعلم *

(الامر الثاني) يتلخص مما ذكرناه أن الوصف المناسب قسمان لأنه إما معتبر أو غير معتبر فالمعتبر تحته أقسام (الاول) ما اعتبر الشارع عينه في عين الحكم بالنص أو الإجماع وهو المسمى بالمؤثر عند ابن الحاجب والآمدي . وهذا مقبول عند الجميع حتى لو كان الوصف غير مناسب فإنه متى نص الشارع أو وقع الإجماع على أن وصفا من الأوصاف علة لهذا الحكم كان علة من غير نزاع (الثاني) أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بالترتيب ولكن مع النص أو الإجماع على اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه وهو المسمى بالملائم عند ابن الحاجب وهو أيضا مقبول عند الجميع وما اشتهر عن أبي زيد من الحنفية من قبوله المؤثر فقط لا يخالف ما قلناه من الاتفاق لأن مراده بالمؤثر ما يشمل الملائم كما يؤخذ من إرادته أمثلة للمؤثر من أمثلة الملائم . بل في التحرير أن أبا زيد يلزمه أن يقول بملائم المرسل وهو ما لم يعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب ولكن اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الإجماع (الثالث) أن يعتبر بالترتيب فقط من غير أن يعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الإجماع وهو أقسام فتارة يعتبر خصوصه في خصوص الحكم وتارة يعتبر خصوصه في عموم الحكم وتارة بالعكس وتارة يعتبر عمومه في عمومه وتارة يعتبر الخصوص في الخصوص والعموم في العموم معا * فالاول هو الغريب والثاني والثالث لم يقع في الشرع عند الآمدي والرابع من جنس المناسب الغريب والخامس نص الإمام والآمدي على أنه الملائم وعلى أنه متفق على قبوله بين

القائسين وقد تقدم ما فيه . فالغريب وما في حكمه موضع نزاع فمن اكتفى بالاخالة اعتبره ومن لم يكتف بها لم يعتبره . قال الآمدي وقد أنكره بعضهم وانكاره غير متجه لأنه يفيد الظن بالتعليل ولهذا إذا رأينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة مع أنه لم يعهد قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها غلب على الظن ما رتب الحكم عليه . والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلوا إما أن يكون الحكم قد ثبت لعل أو لا لعل . فان كان لا لعل فهو بعيد لما سبق تقريره من امتناع خلو الاحكام عن العلل . وان كان لعل فاما أن يكون لما لم يظهر أو لما يظهر . (الاول) يلزم منه التعبد وهو بعيد علي ما عرف (والثاني) هو المطلوب اه بالحرف » ثم استشكل الآمدي ذلك بالفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكره من صورة الاستشهاد وان هذه الصورة من قبيل الملائم أي ما اعتبر جنسه في جنس الحكم لانا ألقنا من تصرفات العقلاء مقابلة الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة . أي فيكون الجنس معتبرا في الجنس » ثم أجاب بأن فرض الكلام انما هو في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة اه ملخصا »

هذا وقد علمت مما نقله السعد عن فخر الاسلام ان الحنفية انما يشترطون التأثير بالنص أو الاجماع في وجوب العمل بالمناسب لافي جوازه . قال الزركشي في البحر ومنع السهروردي في التنقيحات وجود المناسب الغريب ورد امثله الى الملائم واليه اشار الغزالي في شفاء الغليل فانه قال : قلما يوجد في الشرع اعتبار مصالحة خاصة الاو للشرع التفات إلى جنسها وعلى الاصولي التقسيم وعلي الفقيه الامثلة اه » هذا ما يتعلق بلوصف المناسب المعتبر (وأما) غير المعتبر فسماه ابن الحاجب بالمرسل وقسمه إلى ثلاثة أقسام معلوم الالغاء وهو مردود بالاتفاق وغريب المناسب وهو الذي لم يعتبر عينه في جنس الحكم ولا جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الاجماع وهو مردود بالاتفاق أيضا . وملائم المرسل وهو ما اعتبر فيه ذلك وفيه الخلاف . وغير ابن الحاجب جعل القسمة ثلاثية - معتبر - وملغى - وغير معلوم الالغاء والاعتبار - وهذا الاخير هو المسمى بالمرسل وبالمصالح المرسلة

وبالاستصلاح وهو الذى فيه الخلاف وحاصل هذا الخلاف ان مالكا رضى الله عنه يقول بحجية المصالح المرسلة وفي العضد انه مروي عن الشافعي ايضا وفي جمع الجوامع ان امام الحرمين كاد يوافق الامام مالكا أى لانه قال بالمصالح المرسلة بشرط أن تكون المصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلى احكام ثابتة الاصول في الشريعة . وبعبارة أخرى بشرط أن يكون له نظير علل به مع أنه في موضع آخر رد على الامام مالك وقال إنه مخالف للاولين * ونقلوا عن الامام الغزالي أنه يقول بحجية المصالح المرسلة بشرط ان تكون المصلحة ضرورية كلية قطعية كما سبق في مثال ترس الكفار بأسرى المسلمين لكن في جمع الجوامع أن مثل ذلك ليس من المرسل لأنه معتبر بالنص والاجماع . وعبارة الغزالي في المستصفي تقتضي ذلك ولولا أنها طويلة لسقتها بالحرف فان فيها فوائد وكذلك عبارته في المسخول كما نقلها العطار لكن نقل عنه عبارة أخرى ينكر فيها تصور المرسل من غير ان يعزوها إلى كتاب له وقد بحثت عنها في المستصفي فلم أجدها ونصها : إذا وجب اتباع المصالح لزم تغيير الاحكام عند تبدل الاشخاص وتغير الاوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح وهذا يفضي إلى تغيير الشرع . ثم قال والصحيح ان الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بنى أو اثبات اذا الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح . وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد فاننا لا نعتقد خلو واقعة عن حكم الله تعالى فان الدين قد كمل وقد اشتأثر الله برسوله واتقطع الوحي ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدين قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) والذي يدل على عدم تصوره ان احكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبدات والمتبع فيها النصوص وما في معناها وما لم ترشد النصوص اليه فلا تعبد فيه وإلى ما ليس من التعبدات وهو ينقسم إلى ما يتعلق بالالفاظ كالإيمان والمعاملات والطلاق وقد احالنا الشارع في موجباتها إلى قضايا العرف فيها بنى أو اثبات الا ما استثناه الشارع عليه الصلاة والسلام كالاكتفاء بالشكال الذى عليه مائة شراخ اذا حلف أن يضرب مائة لما ورد في قصة أيوب عليه السلام ولم ينسخ في شرعنا . وإلى ما يتعلق بغير الالفاظ وهو منقسم إلى

ما ينضبط في نفسه كالنجاسات والمحظورات وطرق ثقل الملك فهذه الاقسام منضبطة ومستنداتها معلومة والى مالا ينضبط الا بضبط مقابله كالا شياء الطاهرة والافعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة والحظر وكذا الاثلاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والايذاء محرم على الاسترسال من غير ضبط وينضبط بضبط ما استثنى الشرع في مقابلته فالوقائع ان وقعت في جانب الضبط الحقت به وان وقعت في الجانب الآخر الحقت به وان ترددت بينهما وتجاذبا الطرفان الحقت باقربهما ولا بد أن يلوح الترجيح لاحالة فخرج منه ان كل مصلحة تتجبل في كل واقعة محبوسة بالاصول المتعارضة لا بد أن تشهد الاصول بردها أو قبولها هـ *

ويرد عليه ما ذكره من الصور التي قال بها مالك والتي لا يمكن ردها الى المصالح المعتبرة في الشرع كضرب المتهم في السرقة ليقر وقتل ثلث الامة لاستصلاح نسلها والقتل في التعزير ومصادرة الاغنياء وقطع اللسان في الهذر عند المصلحة *

ثم ان من رد المصالح المرسله استدلل بعدم الدليل على اعتبار الشرع اياها . ومن قبلها احتج بانه لو لم يحتج بها لخلت وقائع عن الحكم الشرعي . ورد بمنع الملازمة لكفاية العمومات والاقيدة في شمول جميع الوقائع وعلى تسليم عدم كفايتها يغني عن الاحتجاج بالمرسل الاباحة الاصلية . واعلم أن المرسل لا يتصور معه قياس لفقدان الاصل المقيس عليه . فمن احتج به اعتبره دليلا شرعيا مستقلا ولذلك يذكر في الادلة الشرعية المتنازع فيها وفيه كلام كثير ومحل عند ذكر باقي الادلة والله أعلم *

﴿ خاتمة لهذا التقسيم ﴾

قد رأينا ان نختم هذا التقسيم بمسألة شهيرة في كتب الاصول والنزاع فيها في بعض الكتب طويل الذيل ثم ينتهي المطاف الى ان الخلاف لفظي ليس له فائدة أو له فائدة جدلية فقط * وهذه المسألة هي ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة أولا وبعبارة أخرى هل تنخرم المناسبة بمفسدة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية لها ؟ وحاصل النزاع فيها أن الوصف اذا كان مشتملا على مصلحة تقتضي مشروعية الحكم وتجعله مناسبا وعلى مفسدة مساوية للمصلحة او راجحة عليها

• تقتضي عدم مشروعيته وتبعه غير مناسب فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا لبطلان
مناسبتة للحكم او لافيه مذهبان حكاهما الآمدى في الاحكام مع اقامة الحجج لكل
منهما والبحث فيها ولم يظهر من جملة كلامه اختياره لواحد منهما • والامام الرازى
في المحصول والبيضاوى في المنهاج اختارا عدم البطلان • وابن الحاجب وابن السبكي
في جمع الجوامع اختارا البطلان وقد مثلوا لها بما إذا سلك مسافر الطريق البعيد
لا لغرض غير القصر فانه لا يقصر في الاظهر لان المناسب وهو السفر البعيد
عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب لا لغرض غير القصر حتي كأنه حصر قصده
في ترك ركعتين من الرباعية • والحاصل ان المشقة في السفر المناسب للقصر ترتب
عليها مصلحة التخفيف بالقصر فاذا عدل عن طريق قصيرة الى طويلة كان ذلك
مفسدة لدخوله على اسقاط شرط الصلاة بدون عذر. فقد عارضت هذه المفسدة مصلحة
القصر • كذا في المطار (أما) اذا كانت المصلحة راجحة والمفسدة مرجوحة فقد اتفقوا
على عدم البطلان وعللوا ذلك كما في مسلم الثبوت بشدة الاهتمام بالمصالح إذ ليس
من شأن الحكيم اهدار خير كثير لشر قليل . ومثال ذلك الجهاد فان فيه اهلاك
كثير من النفوس وهو مفسدة وفيه حفظ بيضة الاسلام واعلان شأنه وتلك مصلحة
عظمى أرجح من مفسدة اهلاك النفوس • ثم ان البيضاوى استدل على ما اختاره من
عدم البطلان بان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لا مستحالة
اقلاب الحقائق وإذا بقي نفعه بقيت مناسبتة وإذا ثبت عدم البطلان مع المفسدة
الزائدة فمع المساوية أولى. وتقريره على قواين المنطقيين أن نقول: لو بطلت مناسبة
الوصف المتضمن لمصلحة لتضمنه ضررا أزيد من نفعه للزم اقلاب النفع الى غيره
اسكن التالى باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق فالمقدم مثله ويثبت تقيضه وهو
المطلوب (أما) الصغرى فوجهها واضح وهي مسلمة (وأما) الكبرى فوجهها ان معنى
مناسبة الوصف للحكم أن يترتب على ربط الحكم به مصلحة فيلزم من بطلان المناسبة
زوال المصلحة والفرض أنها موجودة فيلزم الاقلاب وفيه نظر من وجهين (الاول)
لا نسلم أن المصلحة كانت ثم انقلبت الى مفسدة لان عدم لزوم المفسدة شرط في

كونها مصلحة فمع وجود المفسدة المساوية أو الراجحة لم تتحقق المصلحة بالمرة (الثاني) اننا لو سلمنا ما ذكر في الوجه الاول لانسلم انه يلزم من بطلان المناسبة زوال المصلحة كما يؤخذ من عبارة الاحكام للآمدى في الرد على دليل القائل بعدم البطلان ونصها: ان أردت أن مناسبة الوصف تبني على أنه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة فسلم ولكن لا يلزم من وجود بعض ما لا بد منه في المناسبة تحقق المناسبة. وإن أردت أنها مستقلة بتحقيق المناسبة فممنوع وذلك لان المصلحة وإن كانت متحققة في نفسها فالمناسبة أمر عرفي وأهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة مناسبة ولهذا ان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان كذلك مناسباً لما كان كذلك وعلى هذا فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة. وقول القائل ان الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون المفسدة اهـ * هذا وقد جعل صاحب مسلم الثبوت لزوم الاستحالة في انقلاب المناسب الى غير المناسب لا في انقلاب المصلحة والنفع الى غيرها * واستدل الامام في المحصول على عدم البطلان بادلة كثيرة (منها) ان المناسبتين المتعارضتين اما ان تكونا متساويتين أو احدهما أرجح من الاخرى. فان كان الاول فلا يخلو اما أن تبطل واحدة منهما بالآخرى فقط من غير عكس واما ان تبطل كل واحدة منهما بالآخرى واما أن لا تبطل واحدة منهما ولا جائز ان تبطل واحدة فقط لأنه ترجيح بلا مرجح اذ ليس بطلان أحدهما أولى من العكس ولا جائز ان تبطل كل واحدة بالآخرى لان المقتضى لعدم كل منهما وجود الآخر والعلة لا بد أن تكون حاصلة مع المعلول. فلو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر لزم أن يكونا موجودين حال كونهما معدومين وهو محال فتعين القسم الثالث وهو عدم البطلان وهو المطلوب. وان كانت المفسدة أقوى فلا يلزم التفاسد أيضا لانه لو لزم التفاسد لسكان بينهما منافاة وقد بينا في القسم الاول عدم المنافاة واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر اهـ مع بعض تلخيص. وفيه نظر فاما فنختار ان المفسدة أبطلت المصلحة والمرجح لذلك

(٤١ - ج - نبراس العقول)

ان درء المقاسد مقدم على جلب المصالح فلا يلزم الترجيح بلا مرجح . (ومنها) أنه قد تقرر في الشرع اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى الجهات المختلفة مثل الصلاة في الارض المغمورة فانها من حيث انها صلاة سبب الثواب ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة أى وكل منهما معتبر في الشرع فلو كانت المناسبة تبطل لما صحت الصلاة ولم تكن سبب الثواب . وفيه نظر واضح لان هذا ليس مما نحن فيه لان الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فانه لو شغل المكان بغير الصلاة لحصل الاثم . وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فانه لو صلى في غير المغصوب لصحت * (ومنها) أن العقلاء يقولون في فعل معين الاتيان به فيه مصلحة في حقي لولا ما فيه من المفسدة الغلانية ولولا صحة اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة لما صح هذا الكلام اه وفيه نظر يعلم من كلام الآمدى السابق وحاصله أن بقاء المصلحة لا يستلزم بقاء المناسبة * واحتج ابن الحاجب لبطلان المناسبة بأن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ومن قال لعائل بع هذا بريح مثل ما تخسر أو أقل لم يقبل وعلل بأنه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء اه وفيه نظر إذ لنا أن نمنع عدم المصلحة مع المفسدة الا إذا اشترطنا في المصلحة عدم لزوم المفسدة وما استند اليه من مثال البيع إنما يقتضى عدم ترتب الحكم لازوال المصلحة والمناسبة بالكلية وذلك متفق عليه بين الفريقين كما سيأتي * هذا خلاصة الحجاج بين الفريقين * ثم اعلم أن الفريقين (القائل ببطلان المناسبة والقائل بعدم البطلان) متفقان على انتفاء الحكم في هذه الحالة إلا انه عند القائل بالبطلان لعدم مقتضى وعند القائل بعدم البطلان لوجود المانع . ويرجع هذا إلى جواز تخصيص العلة وعدم جوازه فمن لم يجوز تخصيص قال بالأول ومن جوزه قال بالثاني ولا يترتب عليه فائدة إلا ما قاله العلامة الشريفي من انه يترتب عليه انقطاع الاستدلال وعدمه . فعلى القول بعدم البطلان يكون بخلف الحكم لوجود المانع فلا ينقطع

المستدل لبقاء ما علل به . وعلى القول بالبطلان يكون تخلف الحكم لعدم مقتضى فيقطع المستدل لتبين ان ما علل به ليس بعلة كما سيأتى توضيحه في النقص من القوادح * هذا خلاصة ما يذكر في كتب الشافعية . وفي مسلم الثبوت وشرحه ما يفيد ان الحنفية تقول بعدم بطلان المناسبة إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة مع ترتب الحكمين كما في نذر صوم يوم العيد فانه صحيح عند الحنفية مع أن الصوم حرام وعبارته : واعلم أن الكلام هنا في مقامين (الاول) ان المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلوا الانحرام وهذا ضروري البطلان إذا المفروض كونه مناسباً مشتملاً على المصلحة ومع هذا مشتملاً على مفسدة والواقع لا يبطل (والثاني) ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجهوز الشافعية واستدلوا بأن اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة أبعد من الحكيم كل البعد . وما ذكره المصنف لا يبطل هذا بل الوافى به أن مقتضى حكمة الحكيم أن لا يهدر ما هو الواقع والواقع هنا مصلحة ومفسدة فللحكيم أن يوفى حقها إذا لمانع إذا المانع الذي يتخيل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق * ومن هنا أى من أجل جواز اجتماعها من جهتين صح النذر بصوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوماً منسوباً لله كاسراً للشهوة فيه مصلحة فأنزله فيه النذر فوجب به . ومن جهة كونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام اهـ ولقائل أن يقول : هل كل فعل فيه مصلحة ومفسدة مساوية أو راجحة يترتب عليه حكم المصلحة وحكم المفسدة حتى ولو كان الحكمان متنافيين أو ذلك مشروط بما إذا أمكن اجتماع الحكمين على الفعل الواحد والظاهر انه لا بد من امكان اجتماع الحكمين فحرر هذا الموضوع ولعل تحريره لا يختص بهذا الموضوع والله أعلم *

(البحث الرابع في وجه كون المناسبة طريقاً دالة على العلية)

قد علمت أن الوصف المناسب الذي نريد اثبات عليه للحكم الشرعى لمكان مناسبه له هو الوصف الملائم للحكم بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول

مصلحة للخلق أو دفع مفسدة عنهم . وهذه المصلحة أو دفع المفسدة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم . وذلك كوصف الاسكار فان تحريم المسكر يترتب عليه حصول مصلحة للخلق وهي حفظ عقولهم من الضرر الذي يلحقها بتعاطي المسكرات . فاذا ورد في الشرع حكم وفي محله وصف مناسب لهذا الحكم من غير نص على عليته له أو إيماء اليها قد تترتب على ربط الحكم به مصلحة للخلق صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع هذا الحكم حصل الظن بان هذا الوصف علة وليس لدينا طريق يوصلنا الى هذا الظن سوى مناسبة الوصف للحكم فثبت أن المناسبة تدل على علية الوصف المناسب . ولا يخفى أن هذا يتوقف على أمرين (الاول) أن الله تعالى شرع الاحكام لمصالح عائدة على العباد اذ لو كانت مشروعة لا لمصلحة تعود عليهم لم تكن المصلحة التي رأيناها ناشئة عن الحكم المترتب على هذا الوصف مقصودة للشارع من شرع الحكم فلا يحصل الظن بان هذا الوصف علة ولا تكون المناسبة طريقا دالة على العلية (فان قلت) اذا لم تكن الاحكام مشروعة للمصالح لا تتحقق المناسبة فضلا عن دلالتها لان المناسبة على تعريف الامدى قد أخذ في مفهومها أن تكون المصلحة مقصودة أى للشارع من شرع الحكم كما صرح به ابن السبكي في جمع الجوامع (قلت) إن هذا التعريف مبني على أن الاحكام شرعت لمقاصد للعباد وإلا فحقيقة المناسبة هي ملائمة الوصف للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة سواء كانت مقصودة من شرع الحكم إذا جرينا على تعليل الاحكام أو ليست مقصودة اذا جرينا على عدم تعليلها (الامر الثاني) أن هذه المصلحة التي رأيناها ناشئة عن هذا الحكم المترتب على هذا الوصف لم يوجد معها مصلحة اخرى تنشأ عن هذا الحكم المترتب على وصف آخر. اذ لو كان كذلك لم يحصل الظن بان هذا الوصف هو المتعين للعلية لجواز أن يكون الوصف الآخر هو العلة وحينئذ لا تكون مناسبة الوصف الاول دالة على علية بل تكون في معرض المعارضة وبذلك تعلم ان الامر الثاني لا يتوقف عليه وجه كون المناسبة على الاطلاق تفيد العلية بل يتوقف عليه وجه كون مناسبة هذا

الوصف الخاص دالة على عليته بخلاف الامر الاول ولذلك كان مدار الدليل على ان المناسبة طريق للعلية عليه * إذا تمهد هذا فاعلم أن الاصفهاني في شرح المحصول قرر الاستدلال على أن المناسبة تفيد العلية بقياسين تقرير الاول هكذا : هذا حكم شرعي وكل حكم شرعي مشروع لمصالح العباد فهذا الحكم مشروع لمصالح العباد * ثم بعد بيان المصلحة التي نشأت عن الحكم المرتب على الوصف المراد اثبات عليته يقال : المصلحة التي شرع الحكم لها إما هذه أو غيرها لا جائز أن يكون غيرها بالاستصحاب فتعين أن تكون المصلحة هي هذه . ثم إذا ثبت ان هذه المصلحة هي التي شرع لها هذا الحكم ثبت أن هذا الوصف علة لهذا الحكم وإذا ثبت ذلك ثبت ان المناسبة تفيد العلية اذ الفرض ان لا طريق للعلية سواها اه بزيادات كثيرة في تنظيم الدليل وتوجيهه وتسميته بحيث صار مثبتا للمطلوب وسيأتي ما يتعلق باثبات مقدماته * ويمكنك ان تقر هذا الدليل هكذا : لو لم تكن المناسبة مفيدة لعلية الوصف ظالم تكن الاحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت تقيضه وهو المطلوب (اما) الملازمة فوجهها انك قد علمت ان المناسبة إنما تفيد ظن علية الوصف المناسب لانه يلزم من ترتيب الحكم عليه تلك المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم . فلو فرضنا ان المناسبة لا تفيد ظن علية الوصف لا تكون المصلحة التي رأيناها مرتبة على الحكم مقصودة للشارع وكذا غيرها لان الاصل عدمه فلا تكون الاحكام مشروعة للمصالح . (واما) بطلان التالي وهو ان الله تعالى شرع الاحكام لاجل مصالح العباد فقد استدل عليه البيضاوي في المنهاج بالاستقراء وفيه نظر فان الاستقراء إنما يدل على ان هناك مصالح مع الاحكام اما ان الاحكام شرعت لها وكانت مقصودة للشارع من شرع تلك الاحكام فلا يدل عليه الاستقراء لجواز أن تكون تلك المصالح حاصلة مع الاحكام اتفاقا من غير قصد (والجواب انه) يلزم من ثبوت اقتران غالب الاحكام بالمصالح أن تكون تلك المصالح مقصودة من شرع الاحكام اذ الاتفاق إنما يعقل في حكم أو حكيم لا في معظم الاحكام : وبذلك ظهر وجه قول الأرسى : ومنه يعلم أن الله شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل

التفضل والاحسان الخ واستدل الآمدى في الاحكام على بطلان التالى بالاجماع والمعقول
 فقال: أما الاجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود
 وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع كما
 يقول اصحابنا اه * وقد اعترض ابن السبكي على من ادعى الاجماع على ذلك وقال: إن
 دعوى الاجماع باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الاحكام لمصالح لا بطريق الوجوب
 ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم وكيف ينعقد الاجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين
 والمسألة من مسائل علمهم اه المقصود منه * والجواب. ان المتكلمين آمنوا بالعلة والباعث
 بالمعنى الحقيقي كما سبق في تعريف العلة * ولا أظن أن أحدا من العقلاء ينفي أن الله حكيم لا
 يفعل إلا بالحكمة ولا يشرع حكما إلا بالحكمة من غير أن تكون باعثة له بحيث يعد بذلك
 مستكبرا بغيره بل على معنى أنها غاية وحكمة مترتبة على فعله وحكمه . كما سبق توضيحه في
 تعريف العلة فتذكر * ثم قال الآمدى وأما المعقول فهو أن الله حكيم في صنعه فرعاية الغرض
 إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فإن كان واجبا فلم يخل عن المقصود ففعله للمقصود
 يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود فكان لازما من فعله ظنا وإذا كان
 المقصود لازما في صنعه فالاحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض
 إما أن يكون عائدا الى الله تعالى أو الى العباد ولا سبيل الى الاول لتعالى عن الضرر
 والانتفاع ولأنه على خلاف الاجماع فلم يبق سوى الثاني. وايضا فإن الاحكام مما جاء
 بها الرسول فكانت رحمة للعالمين لقوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلو خلت
 الاحكام عن حكمة عائدة للعالمين ما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض
 تعب ونصب. وايضا قوله تعالى (ورحمتى وسعت كل شيء) فلو كان شرع الاحكام
 في حق العباد لا بالحكمة لكانت نقمة لا رحمة لما سبق. وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم
 « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » فلو كان التكليف لا بالحكمة عائدة الى العباد
 لكان شرعا ضررا محضا وكان ذلك بسبب الاسلام وهو خلاف النص اه (قات)
 ان الغرض والمقصود ان اخذ على ظاهر في كلامه كان محالا على الله تعالى كما سبق
 توضيحه في تعريف العلة وان اخذ على أنه غاية وحكمة ترتبت على الحكم فلا
 استحالة بل هو الواقع كما حققه السيد في مواضع والله أعلم *

واستدل الامام في المحصول على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح عباده
 بعد وجوه (الاول) ان الله تعالى خصص الواقعه المعينة بالحكم المعين وذلك التخصيص
 اما ان يكون لمرجح اولاً لا جائز ان يكون غير مرجح والا لزم ترجيح احدا الطرفين
 على الآخر بلا مرجح وهو محال فثبت انه لمرجح . ثم ذلك المرجح اما ان يكون
 عائدا اليه تعالى واما أن يكون عائداً الى العبد والاول باطل باجماع المسلمين فتعين
 الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لأمر عائداً الى العبد . ثم ان ذلك الامر الراجع
 الى العبد اما ان يكون مصلحة له او مفسدة وإما أن لا يكون مصلحة ولا مفسدة والثاني
 والثالث باطلان بالاتفاق فتعين الاول فثبت انه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد *
 واعترض عليه القرافي بما حاصله : انه يكفي الترجيح بالارادة وذلك امر عائداً اليه تعالى
 ولئن سلمنا انه غير الارادة فلانسلم ان كونه عائداً الى الله تعالى خلاف الاجماع فان
 المعتزلة يقولون من كمال حكمته رعاية المصالح فرعايتها كمال وعنده تقص والكمال راجع
 اليه اه * (الوجه الثاني) انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا
 لمصلحة فان من يفعل لمصلحة يكون عابثا والعبث عليه محال للنص والاجماع والمعقول
 (اما) النص فقوله تعالى (أخلصتم انما خلقناكم عبثا) (ربنا ما خلقت هذا باطلا) (ما خلقناهما
 الا بالحق) (واما) الاجماع فقد اجمع المسلمون على انه تعالى ليس بعابث (واما) المعقول
 فهو ان العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لا بد
 من مصلحة وتلك المصلحة يتمتع عودها الى الله تعالى عز وجل كما بينا فلا بد من
 عودها الى العبد فثبت انه شرع الاحكام لمصالح العباد * واعترض عليه القرافي
 بعدة امور (أولا) ان الاتفاق وقع على اطلاق الحكيم عليه تعالى مع الاختلاف
 في معناه فعند اهل السنة انه حكيم بمعنى انه موصوف بصفات الكمال العلم الشامل
 وغيره من الصفات السبعة . وعند المعتزلة انه حكيم بمعنى انه يراعي المصالح على
 حسب اطلاق الحكيم في العادة . فهذا القول انما يتم على راي المعتزلة دون اهل
 السنة لانه لا يلزم من اتصافه بالصفات السبعة رعاية المصالح بل يرجح احد الجائزين
 على الآخر بمجرد ارادته التي من شأنها ان ترجح لذاتها من غير مرجح اه ويمكن

أن يجاب بأن اتصافه بصفات الكمال يقتضى أن يكون لأفعاله وأحكامه حكم وغايات من غير أن تكون باعثة له على الحقيقة كما سبق . (ثانيا) أن الآيات التي ساقها استدلالا على أنه ليس بعابث ليس المراد بالعبث فيها رعاية المصالح بل عدم التكليف بمعنى قوله تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) أى لغير التكليف وهكذا (ثالثا) دعوى الإجماع على أنه ليس بعابث إنما تصح في إطلاق هذا اللفظ لايهامه النقص أما الخلق بغير معنى فلا نسلم الإجماع على عدمه بل يجوز عليه تعالى ولا إجماع فيه (رابعا) لا نسلم قولهم العبث صفه الخ إذا فسر بالخلق لغير مصلحة وإنما يكون صفها من المخلوق إذا أفسد في ملك الله تعالى أو في ملك خلقه بغير إذن شرعي وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى (والجواب) يمنع ما قاله القرافي لما علمت من أنه لا ينافى أحد في أن لأفعاله وأحكامه غايات وحكما وإنما الخلاف في أنها باعثة على الحقيقة أولا . (الوجه الثالث) أنه تعالى خلق آدمي مشرقا مكرما لقوله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم) ومن كرم أحدا ثم رمي في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملائما لأفعال العقلاء مستحسنا فيما بينهم فإذا ظن كون المكلف مشرقا مكرما يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له * واعترض عليه القرافي بأنه ليس كل ظن معتبرا كفاية شهادة الفسقة والصبيان والكفرة فإنها لم تعتبر شرعا مع افادتها الظن . (والجواب) أن هذا الظن قد أيدته الواقع فإن غالب الأحكام الشرعية يترتب عليها مصالح للعباد * (الوجه الرابع) أن الله تعالى خلق الآدميين للعبادة لقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والحكيم إذا أمر عبده بشيء فلا بد أن يزيح عذره ويسعي في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال متمكنا من الاشتغال بأداء ما أمره به والاجتناب عما نهاه عنه . فكونه مكافئا يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له * واعترض القرافي على (قوله بأن الحكيم الخ) بأن هذا في الحكمة العادية لا في الحكمة في حق الله تعالى فلا يلزم فيها هذه المناسبات * ويمكن أن يقال بأن الواقع في الأحكام الشرعية قد روعي فيها هذه المناسبات تفضلا وإحسانا من الله تعالى . (الوجه الخامس) النصوص الدالة على أن مصالح

الخلق ودفن المضار عنهم مطلوب للشرع قال الله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال (سخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا) وقال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال عز وجل (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال ﷺ «بشئت بالحنيفية السمحة» وقال «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» * واعترض عليه القراني بأن المراد بالارادة في هذه الآية عند أهل السنة الامر (والجواب) أن الكلام في الاحكام الشرعية هل يترتب عليها مصالح أولا فكون المراد بالارادة في الآية الامر أدل على المقصود كما هو ظاهر (الوجه السادس) أنه تعالى وصف نفسه بكونه رؤوفا رحما بعباده وقال (ورحمتي وسعت كل شيء) فلو شرع مالا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رافة . واعترض عليه القراني بأن المراد بالرحمة الارادة لاستحالة الرحمة بمعناها الحقيقي عليه تعالى (وبجواب) بأن الرحمة في حقه تعالى إرادة التفضيل والاحسان لا مطلق ارادة والله أعلم * ثم قال الامام فهدى الوجوه الستة دالة على ان الله تعالى ما شرع الاحكام لمصالح العباد * ثم اختلف الناس بعد ذلك فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا على المصلحة وأنه يقبح من الله فعل القبيح وفعل العبث والفقهاء يقولون إنما شرع الاحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا على عباده اهـ * هذا ومن العجيب أن الامام الرازي رضي الله عنه أقام الأدلة هنا على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد وأيدها بكل ما لديه وفي تعريف العلة أقام الأدلة على أن الله لم يشرع أحكامه لمصالح لا للعباد ولا له سبحانه وتعالى وقد سبق هناك ما هو التحقيق من أن الله في أفعاله وأحكامه غايات وحكام غير أن تكون باعثة له على شيء والله أعلم * ثم ان الامام في المحصول والآمدى في الاحكام قد ذكرا أدلة كثيرة على أن الله تعالى لم يشرع أحكامه لمصالح تعارض ما سبق ومعظمها يرجع إلى مباحث كلامية كمسألة خاق أفعال العباد الاختيارية ولذلك أعرضنا عن تلخيصها والرد عليها * هذا تمام القول في مسلك المناسبة وقد يظن من لا يحب الوقوف على مسائل العلوم مستوفاة اني أطلت الكلام في هذا المسلك ولو درى (٤٢ - ج - ١ فبراس العقول)

ما يحتاج اليه من البحث والتفصيل لا اعتبرني ممن اختصر بل اقتصر أو قصر
والله هو الموفق *

﴿ الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية الشبه ﴾

وفيه مباحث ثلاثة (الاول) في تحقيق معناه (والثاني) في تحقيق القول
في قياس غلبة الاشياء وفي أنه من قياس الشبه أو ليس منه (والثالث) في
ذكر الخلاف في الشبه وبيان مذاهب العلماء فيه والاحتجاج لكل مذهب *
(البحث الاول) في تحقيق معناه (أما) في اللغة فقال في المصباح الشبه بفتحيتين
من المعادن ما يشبه الذهب في لونه وهو أرفع الصفر والشبه أيضا والشبه مثل
كريم والشبه مثل حمل المشابه (وأما) في الاصطلاح فيطلق على الوصف الشبهى
ويطلق بالمعنى المصدرى وهو كون الوصف شبيها وهو بهذا المعنى من المسالك
وبالمعنى الاول من العال الجامعة . ويقال أيضا قياس شبه وهو عبارة عن القياس
الذى يجمع فيه بين الاصل والفرع بوصف شبهى: ومن المعلوم أن كل قياس لا بد
فيه من كون الفرع شبيها بالاصل في علة جامعة الا أن الاصوليين اصطلمحوا على
تخصيص هذا الاسم بهذا النوع من الاقيسة * ثم إنك اذا اطلعت على معظم كتب
الاصول ترى اختلاطا في الكلام على هذه الامور الثلاثة فيبيناهم يتكلمون على
الشبه بمعنى المسالك ترى الكلام لا ينطبق إلا على الوصف الشبهى أو على قياس
الشبه فيضطر الناظر في ذلك الى ارتكاب التأويل في عباراتهم باستخدام أو غير
ذلك. والذى يجعل الخطب سهلا أنها أمور متلازمة وان الكلام على واحد منها
يستتبع الكلام على الآخر . فمثلا إذا قلنا ان الشبه بالمعنى المصدرى مسلك من
مسالك العلة كان الوصف الشبهى صالحا للعية وكان قياس الشبه حجة . وكذلك
إذا قلنا إن قياس الشبه حجة كان الوصف الشبهى علة وكان الشبه بالمعنى المصدرى
مسلكا عند الجمهور خلافا لابن الحاجب ومن تبعه الذين يقولون ان الوصف
الشبهى لا تثبت عليه الا بمسلك آخر غير المناسبة كما سيأتى تفصيل القول في ذلك *
والمقصود الآن الكلام على الشبه بمعنى المسلك. ولما كان تحديده بتحديد الوصف

الشبهى تعرضوا لبيانہ ثم منه يعرف المسلك كما أنهم فيما سبق عرفوا المناسب ومنه عرفت المناسبة . وقد اختلفوا في تعريف الوصف الشبهى اختلافا عظيما حتى قال إمام الحرمين لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود وقال ابن السبكي وقد كثرت الشاغل في تعريف هذه المنزلة (أى منزلة الشبه فانه وسط بين الوصف المناسب والطردي) ولم أجدا لحد تعريفها صحيحا اهـ والسرف في ذلك أن الوصف الشبهى وسط بين الوصف المناسب والوصف الطردى وفيه شبه بكل منهما ولذلك سمي الشبه فكان تميزه عنهما عسيرا * وفي البحر المحيط أن قياس الشبه من أهم ما يجب الاعتناء به * وكذا الفرق بينه وبين الطرد أى بين الوصف الذى ابتنى عليه قياس الشبه وبين الوصف الطردى أو بين نفس قياس الشبه وقياس الطرد * وقال ابن الانبارى : لست أرى في مسائل الاصول مسألة أغضض من هذه اهـ . وهأنا أذكر لك جميع ما وقفت عليه من تعاريفه مع بسط القول فيها فاقول (التعريف) الاول ما نقله الامام فى المحصول وتبعه البيضاوى فى المنهاج عن القاضى أبى بكر فانه قال الوصف المقارن للحكم إما أن يكون مناسبا له بذاته وإما أن لا يكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب وإما أن لا يكون مناسبا للحكم بذاته ولا مستلزما للناسب . فالاول المناسب والثانى الشبه والثالث الطردى . فالوصف الشبهى هو المقارن للحكم الذى لا يكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب . والشبه بمعنى المسلك كون الوصف كذلك * فمثال الوصف المناسب السكر مع الحرمة فانه مناسب لها بذاته كما سبق توضيحه فى مسلك المناسبة . ومثال الوصف الشبهى وصف الطهارة الذى عال به وجوب النية فى التيمم حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لاتناسب اشتراط النية والا لاشتطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية * كذا فى الاسنوى . ووجه مناسبة العبادة لوجوب النية أن النية بها تتميز العبادة عن العادة (فان قلت) إما أن تكون إزالة النجاسة طهارة أولا تكون فان لم تكن طهارة فلا يصح ما قاله والا لا اشتطت فى الطهارة عن النجس . وان كانت طهارة فلا يخلو اما أن تكون الطهارة مستلزمة

للعادة أولًا تكون فإن كان الأول لزم اشتراط البية في ازالة النجاسة أيضا. وإن كان الثاني فلا يصح ما قاله من أن الطهارة مناسبة لوجوب النية من حيث إنها عبادة (قلت) ان الطهارة قسمان قسم طريقه الافعال وهو الوضوء والتيمم والغسل وهذه تستلزم العبادة . وقسم يعد من باب التروك وهو ازالة النجاسة وهذا لم يقصد منه بحسب الاصل التعبد * ومثال الوصف الطردى ما علل به من جواز الوضوء بالماء المستعمل وهو قوله مائع تبني على جنسه القنطرة فيجوز الوضوء به كالماء في النهر فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا ولا مستلزما المناسب . ومثل ذلك قولهم الخل مائع لا تبني على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن . وإنما زيد لفظ الجنس لادخال الماء القليل فإنه لا تبني عليه القنطرة ولكنها تبني على جنسه * وللوصف الطردى أمثلة أخرى يعتبر ذكرها من قبيل الهذيان سنأتي على بعضها في مسلك الطرد * ثم ان تعريف القاضي للشبه بما ذكر فيه نظر من وجوه (الأول) أن القياس الذي يجمع فيه بين الاصل والفرع بالوصف الشبهى على ما قاله القاضي هو الوصف المستلزم للمناسب - هو القياس المسمى بقياس الدلالة وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه لان الجمع فيه في الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب غير أنه اكتفى في التعبير بما يستلزمه (الثاني) أن القاضي وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة ولو كان قياس الشبه هو الذي جمع فيه بهذا الوصف الذي اعتبره القاضي وصفا شبهيا لا يمكن أن يتحقق أبداً اذ لا يصح الاطلاق بهذا الوصف مع وجود لازمه المناسب (الثالث) لو كان قياس الشبه على ما قاله القاضي لا يصح قول الشافعي ان تعذر المناسب كان حجة فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أبداً (فان قلت) ان هذا النظر بوجوه الثلاثة مبنى على أن المناسب اللازم معلوم ويجوز أن يكون مراد القاضي انه المستلزم المناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب وإنما علمنا استلزامه له من التبعات الشارع اليه فيرجع تعريفه الى التعريف الصحيح الآتي (قلت) يبعد هذا أمران (الأول) تصريحهم بان القياس المبني عليه هو قياس الدلالة (الثاني) اطباقهم على التعميل له بالمثال السابق ويأنهم لعين ذلك

اللازم المناسب * على انك ستعلم ان الوصف الشبهى على التعريف الصحيح الآتى يعلم من التفات الشرع اليه فى بعض الاحكام انه مناسب فى ذاته وان لم تدرك العقول مناسبة لا انه مستلزم للمناسب (اللهم) إلا أن يقال إن المراد على تسليم ما ذكر انه متضمن المصلحة الناشئة من الحكم المرتب عليه وإن لم تدرك لا انه مستلزم لوصف آخر مناسب للحكم وهو بعيد . وعلى الجملة ان هذا التعريف على مقتضى ما ذكره ضعيف جدا * وقال ابن السبكي: الذى رأيت فى مختصر التقریب والارشاد من كلامه (أى القاضى) ان قياس الشبه الحاق فرع باصل لكثرة أشباهه للاصل فى الاوصاف من غير أن يعتقد أن الاوصاف التى شابه الفرع فيها الاصل علة له وهذا التعريف لقياس الشبه يمكن أن يكون مبنيا على تعريفه السابق للوصف الشبهى بان يقال: من غير أن يعتقد أن تلك الاوصاف علة بل تستلزم العلة . ويمكن أن يكون مبنيا على التعريف الصحيح الآتى بان يقال من غير أن يعتقد أن تلك الاوصاف علة أى مناسبة ولكن عهد التفات الشرع اليها فى بعض الاحكام والله أعلم * (التعريف الثانى) وذكره الامام فى المحصول واختاره فى الرسالة البهاية أن الوصف الشبهى هو المقارن الذى لا يناسب الحكم ولكن علم اعتبار جنسه اقرب فى جنس الحكم القريب * قال ابن السبكي لانه من حيث كونه غير مناسب يظن عدم اعتباره . ومن حيث انه عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم مع أن غيره من الاوصاف ليس كذلك ظن انه أولى بالاعتبار * والطردى هو غير المناسب الذى لا يعلم فيه اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب . مثال الوصف الشبهى الخلوة لا يجاب المهر عند المالكية وعلى المذهب القديم عند الشافعية فان هذا الوصف غير مناسب للحكم لان وجوب المهر فى مقابلة التمتع بالوطء ومجرد الخلوة وإن كانت مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل فى نظر العقول بالمال إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق فى الخلوة بالاجنبية قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق فى التحريم * (فان قلت) ما الفرق بين الوصف الشبهى على هذا التعريف وبين احد أقسام المناسب وهو ما اعتبر جنسه فى جنس الحكم والذى قد مثلوا له بمثال المظنة المتحققة فى

الحلوة وفي الشرب ؟ (قلت) الفرق بينهما أن نوع الوصف هنا غير مناسب لنوع الحكم بخلافه هناك فإن نوع الوصف مناسب لنوع الحكم في الصورتين المتحقق فيهما جنس الوصف وجنس الحكم فإن وصف الحلوة بالزوجة وإن كانت مظنة للوطء غير مناسب لوجوب المهر كما سبق توضيحه بخلاف الحلوة بالاجنبية فإنه مناسب للتحريم . وكذا الشرب لكونه مظنة القذف مناسب لوجوب الحد . (فإن قلت) هل يشترط في الوصف الشبهى على هذا التعريف أن يكون جنس الوصف مناسباً لجنس الحكم في ذاته بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول (قلت) لظاهره يشترط بدليل تعبيرهم بتأثير الجنس في الجنس وبدليل المثال السابق . على أنه إذا لم يكن الجنس مناسباً للجنس فلا معنى لكون الوصف شبهياً (اللهم) إلا إذا كان اعتباره بالنص أو الاجماع حتى يظهر له ميزة على الوصف الطردى * بقى في هذا المقام بحث مهم لم أر من تعرض له وهو أن هذا التعريف الذى اختاره الامام فى الرسالة البهائية لا أظن أنه ينطبق على كثير من الاوصاف الشبهية التى تنبنى عليها الاقيسة الشبهية التى هى أكثر الاقيسة المستعملة فى الفقه بل لا يكاد ينطبق الا على المثال السابق الذى يمثل به جميع من رأيت كتبهم من الاصوليين وهو بالنسبة الى الشافعية لا يصح إلا على المذهب القديم كأنهم لم يجدوا وصفاً شبهياً بنى عليه قياس شبه الا على المذهب القديم * فالذى اعتقده أن هذا التعريف اذا قرر على ظاهره كما سبق وكما هو مشهور فى كتب الاصول يكون فى غاية الضعف (أما) إذا أولناه وأردنا من اعتبار الجنس فى الجنس التفات الشارع اليه فى بعض الاحكام فإنه يرجع إلى التعريف الصحيح الآتى بيانه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * (التعريف الثالث) للوصف الشبهى هو الوصف الذى لا تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فهو دون المناسب لانه غير ظاهر المناسبة فى ذاته أى أن العقل لو حلى ونفسه لا يدرك ملائمته للحكم وإنما علم من التفات الشارع اليه أنه مناسب على الاجمال يترتب على مشروعية الحكم لأجله مصلحة لما علم أن الله إنما بشرع الاحكام لمصالح العباد بخلاف المناسب كالاسكار

للتحریم فان كونه مزیلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج فی العلم به إلى ورود الشرع . وهو أيضا فوق الطردی لأن الشارع لم يلتفت إلى الوصف الطردی فی شيء من الاحكام * ولكونه وسطا بین المناسب والطردی وفيه شبه بكل منهما سمي الشبه * وهذا التعریف هو الصحيح وقد نقله الآمدی عن أكثر المحققین وقال هو الاقرب إلى قواعد الاصول * وقد ذكر الغزالی فی المستصفی فی بیان الشبه قریبا من هذا التعریف . ثم بعد أن وضحه توضیحا تاما ومیزه عن المناسب والطردی قال فان لم یرد الاصولیون بقیاس الشبه هذا الجنس فلیست أدری ما الذی أرادوا وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب اه وتوضیحه بالمثال أن تقول فی ازالة الخبث : طهارة تراد للصلاة فیتعین فیها الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بین كونها طهارة تراد للصلاة و بین تعین الماء غیر ظاهرة . إلا أننا لما رأینا الشارع التفت الیه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعین الماء علیه فی طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف غلب علی ظننا أن هذا الوصف مناسب للحکم وانه مشتمل علی المصلحة وذلك لان الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فیها الطهارة عن الحدث المتعین فیها الماء . فاذا قلنا فی ازالة الخبث طهارة عن الخبث تراد للصلاة فقد اجتمع فیها قیود ثلاثة - كونها طهارة - وكونها عن الخبث - وكونها تراد للصلاة (أما) الاول والثالث فقد علمت أن الشارع التفت الیهما واعتبرهما بأن رتب حکم تعین الماء علیهما فی بعض الاحكام من الصلاة وغیرها (وأما) القید الثانی وهو كونها عن الخبث فلم یلتفت الیه الشارع ولم یعتبره فی شيء من هذه الصور . ولا شك أن الغاء غیر المعتبر أقرب وأنسب من الغاء المعتبر فكانت العلة المقتضية لحکم تعین الماء هو الطهارة التي تراد للصلاة وكونها عن خبث لا تأثیر له فی المنع * هذا توضیح ما فی الشریبني مما یناسب هذا المقام * ولكون الوصف الشبهی وقیاس الشبه المبني علیه فی محل الغموض رأینا أن نذكر الامثلة التي ساقها الغزالی فی المستصفی لقیاس الشبه . قال رحمه الله ما نصه : فعلینا الآن تفهیمه بالامثلة ثم قال اما أمثلة

قياس الشبه فهي كثيرة ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها اذ يسر اظهار تأثير العلة بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية (المثال الاول) قول أبي حنيفة مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح فانه أورد هذا مثالا للقياس المؤثر. وقال ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيمم فهو تعليل بمؤثر وقد غلط فيه إذ ليس يسلم الشافعي ان الحكم في الاصل معلل بكونه مسحاً بل لعله تعبد أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع واقع في علة الاصل وهو ان مسح الخف لم لا يستحب تكراره أيقال انه تعبد لا يعلل أو لان تكراره يؤدي الى تمزيق الخف أو لانه وظيفة تعبدية تمرينية لا تنفيذ فائدة الاصل إذ لا نظافة فيه لكن وضع لكي لا تركز النفس الى الكسل أو لانه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الاصل فمن سلم أن العلة المؤثرة في الاصل هي المسح يلزمه قال الشافعي يقول أصل يؤدي بالماء فيتكرر كالأعضاء الثلاثة فكأنه يقول هي إحدى الوظائف الأربعة في الوضوء . فالاشبه التسوية بين الأركان الأربعة ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين على المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن الى أن يرجح (المثال الثاني) قال الشافعي رحمه الله في مسألة النية طهارة فكيف يفرقان وقد قال طهارة موجبها في غير محل موجبها فتقرر الى النية كالتييمم وهذا يوم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية وإن لم يطالع على ذلك (قلت) قال العلامة الشرييني في تقرير هذا المثال قد علل وجوب النية بكونها طهارة لان الشارع اعتبرها وحدها حيث رتب عليها وجوب النية في جميع الاغسال الواجبة بل وغيرها للاعتداد بها والغنى كونها بالتراب اذا لم يعتبره في شيء من ذلك فيظن منه المناسبة اهـ . (فان قلت) سبق أن الطهارة يلزمها العبادة وان العبادة مناسبة لوجوب النية وان الجمع بها من قبيل قياس العلة وانه متى أمكن قياس العلة لا يصار الى قياس النية (قلت) هذا مما اختلفت فيه الانظار فمن اعتبر الجامع فيه وصف الطهارة ولم ينقدح له معني مناسب جعله من قياس الشبه ومن اتقدح له فيه معني مناسب

مناسب جعله من قياس العلة وسيأتي في آخر عبارة الغزالي التشبيه على مثل ذلك والله أعلم * ثم قال الغزالي (المثال الثالث) تشبيه الارز والزيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين او قوتين فان ذلك اذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق. إذ يعلم أن لما ثبت اسر ومصلحة والطعم أو القوت وصف ينبيء عن معنى به قوام النفس والاغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنها لا في ضمن السكيل الذي هو عبارة عن تقدير الاجسام (قلت) قد سبق أن بعض الاصوليين مثلوا بالطعم للمناسب وقد بيناهناك توجيه مناسبته. ومن ذلك تعلم أن الانظار قد تختلف في الاوصاف فقد ينقدح لبعض الناس فيها اثبات عليتها بمناسبة فتكون أوصافا مناسبة ولا ينقدح ذلك لبعض آخر فتكون أوصافا شبيهة وقد أشار الى ذلك الامام الغزالي في آخر عبارته والله أعلم * ثم قال الغزالي (المثال الرابع) تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق ونعديده إلى يد العارية. وتعليل أبي حنيفة بأنه أخذ على جهة الشراء والمأخوذ على جهة الشراء كلماخوذ على حقيقته ويعديه إلى الرهن فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة اذ لم يظهر بالنص أو الاجماع اضافة الحكم الى هذين الوصفين في غير يد السوم وهو في يد السوم متنازع فيه * (المثال الخامس) قولنا ان قليل ارش الجناية يضرب على العاقلة لانه بدل الجناية على آدمي كالكثير فانا نقول ثبت ضرب الدية وضرب ارش اليد والاطراف ونحن لانعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على العاقلة فانه على خلاف المناسب لسكن يظن أن ضابط الحكم الذي يتميز به عن الاموال هو انه بدل الجناية على الادمي فهو مظنة المصلحة التي غابت عنا (المثال السادس) قولنا في مسألة التبييت انه صوم مفروض فانتقر الى التبييت كاتقضاء وهم يقولون صوم عين فلا ينتقر إلى التبييت كالتطوع وكان الشرع رخص في التطوع ومنع من القضاء فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية وهذا وأمثاله مما يكثر شبهه وربما ينقدح ببعض المنكرين للشبه في بعض الامثلة إثبات العلة بتأثير أو مناسبة أو بالتعرض للافارق واسقاط أثره فيقول: هي ماخذ هذه الملل لا ما ذكرته من الابهام (فتقول) لا يطرد

(٤٣ - ج ١ - نبراس العقول)

ذلك في جميع الامثلة وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا الداهر
وعند انتفائه يبقى ما ذكرناه من الابهام وهو كتقديرنا في تمثيل المناسب باسكار الخمر
عدم ورود الایماء في قوله تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء)
(قلت) أى وعدم ورود « كل مسكر حرام » الحديث والمقصود ان المثال ليس
مقصوداً في نفسه فان اتحدح في بعض الصور معنى زائد على الابهام المذكور فليقدر
انتفاؤه « هذا حقيقة الشبه وأمثله اه رحمه الله »

﴿ المبحث الثاني في تحقيق القول ﴾

﴿ في قياس غلبة الاشباه وفي أنه من قياس الشبه أو ليس منه ﴾

اعلم أن قياس غلبة الاشباه الحاق فرع باكثر الاصلين شهما في الصفات التي
تعتبر مناطا للحكم وحاصله أن يتردد فرع بين أصليين لمشايبته لسكل منهما فيلحق
بأعظمهما شهما في صفات مناط الحكم (مثاله) الحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله
بالغة ما بلغت لان شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحرفيهما (أما) الحكم
فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع وتثبت عليه اليد (وأما) الصفة فكتفاوت أوصافه
جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته إذا انجر فيه (وأما) شبهه بالحرف في الاحكام
التكليفية والصفات البدنية ورجحت الاحكام والصفات الاولى حتى الحق بالمال
لانها أدخل في باب الاتلاف كما سيأتي التنبيه عليه . وقياس الشبه على ما يؤخذ مما
حررنا به فيما سبق الوصف التبهى الذي ينبني عليه هذا القياس هو الحاق فرع
بأصل في حكمه لوصف جامع يدهما هو وصف شبهي وقد سبقت أمثله « ثم ان الأوصاف
التي شابه الفرع ذينك الاصلين فيها في قياس غلبة الاشباه وكان لاحدهما أكثر شهما
فيها من الآخر هل هي أوصاف شبيهة فقط أو أوصاف مناسبة فقط أو تارة تكون
أوصافا شبيهة وتارة تكون أوصافا مناسبة . فان كان الاول فقياس غلبة الاشباه من
قياس الشبه فقط ويكون بينه وبينه العموم والخصوص المطلق . وإن كان الثاني
فهو من قياس العلة فقط ويكون بينه وبينه أيضا العموم والخصوص المطلق وبينه
وبين قياس الشبه التباين . وإن كان الثالث فتارة يكون من قياس الشبه وتارة يكون

من قياس العلة ويكون بينه وبين كل منها العموم والخصوص الوجهين * إذا تمهد هذا فاعلم أن الاستنوى في شرح المنهاج جرى على أن قياس غلبة الاشياء نوع آخر مغاير لقياس الشبه وإن تلك الأوصاف لا بد أن تكون مناسبة كما يؤخذ من استدلاله بعبارة الغزالي في المستصفى * وابن السبكي في شرحه قرر أن قياس غلبة الاشياء إما أنه عين قياس الشبه وإما أنه نوع منه وقال الناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد أنه قسيم له * ونحن إزاء هذا التضارب نذكر عبارات المتقدمين فيه ثم ننظر فيها ونبين ما وصلنا إليه من وجه الصواب في ذلك فنقول : قال الامام في المحصول بعد أن ذكر للشبه تعريف القاضى والتعريف الذى ذكر بعده مانعه : واعلم أن الشافعى رضى الله عنه سعى هذا القياس قياس غلبة الاشياء وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصليين فإن كانت مشابهته لأحدى الصورتين أقوى من مشابهته للآخرى الحق لا محالة بالأقوى فاما الذى يقع به الاشتباه فالمعنى عن الشافعى رضى الله عنه أنه كان يعتبر الشبه فى الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات * وعن ابن علية أنه كان يعتبر الشبه فى الصورة كرد الجلسة الثانية فى الصلاة الى الجلسة الاولى فى عدم الوجوب ، والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة الحكم صح القياس سواء كان ذلك فى الصورة أو فى الأحكام * وقال الآمدي فى الأحكام. فمنهم من فسره أى الشبه بما تردد فيه الفرع بين الاصليين ووجد فيه المناط الموجود فى كل واحد من الاصليين الا أنه يشبه احدهما فى أوصاف هي أكثر من الأوصاف التى بها مشابهته للأصل الآخر. فالخافه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه وذلك كالعبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فإنه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان (أحدهما) النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن لا يزداد فيه على الدية (والثانى) المالية وهو مشابه للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة إلا أن مشابهته للحر فى كونه آدميا مثابا معاقبا. ومشابهته للفرس فى كونه مملوكا مقوما فى الأسواق فكان الخافه بالحر أولى بسكثرة مشابهته له . وليس هذا من الشبه فى شيء . فإن كل واحد من المناطين مناسب

وما ذكر من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة فليست إلا من باب الترجيح لاحد
 المناطين على الآخر. وذلك لا يخرج عن المناسب وإن كان يفتقر الى نوع ترجيح *
 ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعاً غير أنه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه
 وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى
 (فجزاء مثل ما قتل من النعم) وليس هذا ايضاً من الشبه اذ الكلام إيماء وهو مفروض
 في العلة الشبيهة والنظر ههنا إنما هو في تحقيق الحكم الواجب وهو الاشبه لا في
 تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص. ودليل أن الواجب هو الاشبه . أنه أوجب
 المثل ونعلم أن الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولاً على الاشبه كيف هو
 مجزوم مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه *
 ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما
 أغلب من الآخر فالحكم بالأغلب حكم بالاشبه وذلك كاللعان فإنه قد وجد فيه
 لفظ الشهادة واليمين وليساً يتمتعين لأن الملاعن مدع والمدعى لا تقبل شهادته
 لنفسه ولا يمينه . وهذا وإن كان أقرب من المذاهب المتقدمة إلا أنه مهما غلبت إحدى
 الشائتين فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه غير
 خارج عن التعليل المناسب اهـ . وقد ذكر الغزالي في المستصفى نحو ما ذكره الآمدي
 لأنه ذكر في الطرف الثالث الذي عقده لبيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه
 وليس منه ثلاثة أقسام ولا نري حاجة لذكر القسم الاول لأنه ليس من الشبه
 قطعاً فنقتصر على ذكر القسمين الثاني والثالث قل رحمه الله (القسم الثاني)
 ما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح
 أحد المناطين ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه (مثاله) ان بدل المال غير مقدر وبذل
 النفس مقدر والعبد نفس كالحر ومال كالفرس فاما أن يقدر بدله أولاً يقدر
 فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر
 وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف
 الذي لا يناسب مناطاً مع أن الحكم لم يصف اليه وههنا بالاتفاق الحكم ينضاف

إلى هذين المناطين : (القسم الثالث) مالم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب (مثاله) ان اللعان مركب من الشهادة واليمين وليس يمين محض لان يمين المدعي لا تقبل والملاعن مدع وليس بشهادة لان الشاهد يشهد لغيره وهو انما يشهد لنفسه وفي اللعان لفظ اليمين والشهادة فاذا كان العبد من أهل اليمين لامن أهل الشهادة وتورد في انه هل هو من أهل اللعان وبان لنا غلبة إحدى الشائبتين فلا ينبغي أن يختلف في أن الحكم به واجب وليس من الشبه المختلف فيه . وكذلك لفظ الظهار محرم وكلمة زور فيسдор بين القذف والطلاق . وزكاة الفطر تترد بين المؤنة والقربة والكفارة تترد بين العباداة والعقوبة وفي مشابهما فاذا تناقض حكم الشائبتين ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل على غلبة إحدى الشائبتين ولم يظهر معني مناسب في الطرفين فينبغي أن يحكم بالأغلب الاشبه * وهذا أشبه هذه الاقسام الثلاثة بأخذ الشبه فانا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة لسرفيه مصلحة ويمكن من اليمين لمصلحة . وأشكل الامر في اللعان وبان أن إحدى الشائبتين أغاب فيكون الأغلب على ظننا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الأغلب (فان قيل) بم يعلم المعنى الأغلب المعين (قلنا) تارة بالبحث عن حقيقة الذات وتارة بالاحكام وكثرتها وتارة بقوة بعض الاحكام وخاصيته في الدلالة وهو مجال نظر المجتهدين وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الاصولي والفرض انه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه لانه اما أن يخلى عن أحد الحكمين المتناقضين وهو محال أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب فيتعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه * نعم لو دار الفرع بين أصليين وأشبه أحدهما في وصف ليس مناطا وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والالحاق بالاشبه والامر فيه إلى المجتهد فان غاب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله تعالى وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الاصل الآخر الذي لم يشبه الا في صفة واحدة فحكم هنا بظنه . فهذا من قبيل الحكم بالشبه اما كل وصف

ظهر كونه مناسبا للحكم فاتباعه من قبيل العلة لا من قبيل قياس الشبه اه هذا
ما أردنا نقله من كلام أئمة الاصول فيما يختص بقياس غلبة الاشباه وما لم نذكره
من كلام غيرهم لا يخرج عنه ويؤخذ من مجموع هذا الكلام ان الفرع تارة يتردد
بين أصليين فيشبه كلا منهما في أوصاف مناسبة للحكم ويلحق بأكثرها شيها وتارة
يتردد بينهما فيشبههما في أوصاف شبيهة ليست مناسبة للحكم ويلحق بأكثرها شيها أيضا
فعلى ذلك يكون قياس غلبة الاشباه تارة من قياس العلة أى إذا كانت الاوصاف مناسبة
وتارة من قياس الشبه أى إذا كانت الاوصاف شبيهة . واهل الغالب فيه أن يكون من
قبيل قياس الشبه فان التعارض بين الاوصاف المناسبة قليل . يدل لما قلناه صريح قول
الغزالي فيما نقلناه من عبارته (نعم لو دار الفرع بين أصليين النخ) فيعلم من ذلك
أن ما قاله الاسنوى من أن قياس غلبة الاشباه نوع آخر غير قياس الشبه ليس
على إطلاقه كما أن قول ابن السبكي أن قياس غلبة الاشباه اما عين قياس الشبه
أو نوع منه ليس على إطلاقه وان كانت عبارته أقرب الى الواقع لان كثيراً من
الاصوليين صرحوا بأن قياس الشبه هو قياس غلبة الاشباه . وعبرة الامام الرازى
في المحصول ظاهرة في أن الامام الشافعى رضى الله عنه يسمى قياس الشبه قياس
غلبة الاشباه وكذلك ما ذكره ابن السبكي نفسه من أن بعضهم يحتاج بقياس
الشبه بشرط أن يجتذب الفرع أصلاً والله أعلم . بقى علينا أمران (أحدهما)
اعتبار الآمدى والغزالي لما ذكراه من الامثلة في القسمين (الثانى والثالث) مما تردد
بين أصليين وأشبه كلا منهما في معنى مناسب وبذلك حكما بأن مثل هذا ليس
من الشبه . مع أن غيرها أورد هذه الامثلة بعينها لقياس الشبه فان ابن السبكي أورد
ما ذكره في القسم الثالث من الظهار المتردد بين القذف والطلاق واللعان المتردد
بين البين والشهادة واعتبرها فروعاً تتفرع عليه وزاد عليها الحوالة تردد بين
الاستيفاء والاعتياض والجنين يشبه بعض الام ويشبه انساناً منفرداً ونبه على انه
يتفرع على تردد هذه الابواب بين معانيها فروع كثيرة وأشار إلى ان الاحاطة
بأمثال ذلك انما نعرف من كتب الاشباه والنظائر . واهل السرفى هذا الاضطراب
اختلاف الانظار في تطبيق المناسبة والشبه فان المناسبة (منها) جليلة (ومنها) خفية

فقد يرى بعض الناظرين أن هذا الوصف مناسب للحكم ويرى بعض آخر أنه ليس كذلك بل هو شبهي (ثانيهما) اعتبار الآمدى مشابهة العبد المقتول للحر أكثر فكان الحاقه به أولى بخالف لما قدمناه في هذا المثال من أن مشابته للمال أكثر فكان الحاقه به أولى وفي حواشي جمع الجوامع أن الحاقه بالاموال في الضمان موافق لما مشى عليه الفقهاء وقد بين السر في ذلك العلامة الشريفي بأنه إذا كان القياس في الاتلاف فالمعتبر خصوص باب الاتلاف لا جميع الابواب اذ اعتبار الشارع لوصف في باب العبادات مثلاً لا يدل على اعتباره له في باب الاتلاف ومثابته العبد للحر في باب الاتلاف أقل من مشابته المال اه والله أعلم بالصواب *

(البحث الثالث في بيان مذاهب العلماء في الشبه)

« واقامة الادلة لكل مذهب »

اعلم انه وقع الاجماع على أن قياس الشبه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة ثم اختلفوا فيه اذا تعذر قياس العلة والذي يؤخذ من مجموع كلام الاصوليين في حكاية هذا الخلاف ان المذاهب على سبيل الاجمال ثلاثة (المذهب الاول) ان قياس الشبه حجة وان الوصف الشبهى يصح أن يعتبر علة ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدري مسلكاً وطريقاً دالاً على علية الوصف الشبهى لضعفه بل لا بد من اثبات علية بمسلك آخر من المسالك ما عدا مسلك المناسبة لأنه لو ثبت بها لا يكون وصفاً شبهياً بل يكون وصفاً مناسباً * وعلى هذا المذهب جرى ابن الحاجب ويعرفون الشبه عليه بما ثبت بدليل منفصل * واحتج لهذا المذهب بان كون الوصف شبهياً يفيد ظناً ما بالعلة أى ظناً ضعيفاً وقد ينازع في افادته الظن فيحتاج الى إثباته بأحد مسالك العلة غير المناسبة كما سبق * وفيه نظر فإنه متى صح التعليل بالوصف الشبهى فكونه شبهياً وهو المسالك كاف في الدلالة على علية من غير حاجة الى مسلك آخر فان النزاع مفروض فيما اذا عدم الوصف المناسب فتأمل * (المذهب الثاني) ان قياس الشبه ليس بحجة وليس الوصف الشبهى بعلة ولا كونه شبهياً من

المسالك قال في البحر المحيط قال ابن السمعاني وبه قال أكثر الحنفية واليه ذهب من ادعى التحقيق منهم . وصادر اليه أبو زيد ومن تبعه . وذهب اليه أبو بكر والاستاذ أبو منصور البغدادي اهـ كلام ابن السمعاني . قال في البحر واليه ذهب أبو اسحق المروزي والشيرازي والقاضي أبو الطيب وأبو بكر الصيرفي والقاضي ابن الباقلاني لكن هو عند القاضي أبي الطيب والشيخ أبي اسحق الشيرازي صالح لان يرجح به . وبه جزم القاضي أبو بكر في ترجيح العلل من كتاب التقريب . ونسب صاحب مسلم الثبوت هذا القول ايضا الى الحنفية والى القاضي أبي بكر الباقلاني والصيرفي والشيخ أبي اسحق . واحتج لهذا المذهب بما ذكره البيضاوي في المنهاج من أن الشبه ليس بمناسب وكل ما ليس مناسبا مردود بالاجماع فالشبه مردود بالاجماع ومراده بالشبه الوصف الشبهى ومعنى كونه مردوداً انه لا يصح التعليل به ومعنى ثبت انه لا يصح التعليل به ثبت ان كونه شبهيا ليس مسلوكا من مسالك العلة وان قياس الشبه المبني عليه ليس بحجة وجميع ما ذكر هو المطلوب . وفيه انه ان اريد بالمناسب المناسب بالذات فلا نسلم الكبرى اذ ليس كل ما ليس مناسبا بالذات مردوداً بالاجماع . وإن اريد به المناسب مطلقا سواء كان مناسبا بالذات أو بحسب التفات الشرع اليه كما سبق فالصغرى ممنوعة فان الشبه مناسب بحسب التفات الشرع أو بالتبع علي حسب التفسير السابقة . واحتج له ثانيا كما في المحصول بأن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم انهم تمسكوا بالشبه اهـ ولم يجب عنه الامام ولما أن نمنع عدم تمسك الصحابة به فليست جميع الاقبيات المقولة عنهم من أقيصة المعاني والله أعلم . وبعد ففي هذا المذهب أمور (الاول) أطلق جميع من رأيت كتبهم من الاصوليين في حكاية هذا المذهب القول بر قياس الشبه أى سواء كان منصوفا علي عليه الوصف أو مجمعا عليها أو لم يكن . وفي الآيات البيئات لابن قاسم مانصه : وقضية ذلك أى ثبوت عليه الشبه بالنص أو الاجماع أن القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وإن نص الشارع علي عليه ذلك الوصف أو أجمعوا عليها وأن في حجته الخلاف الذي ذكره المصنف

المصنف . وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص أو الاجماع على العلية (الهم) إلا أن يقال: النص على العلية لا يستلزم تعديها ويحتمل ولعله أقرب أنه حيث ورد النص أو الاجماع على العلية خرج القياس عن كونه قياس الشبه الذي هو محل الخلاف فليراجع اهـ (أقول) قد سبق أننا ذكرنا في مسلك المناسبة عند الكلام على المؤثر أن النص على العلية أو المجمع عليها مقبول بالاتفاق ولو لم يكن مناسباً . وعبارة الغزالي في المستصفي في مبحث المناسبة : (ومعني كونه مؤثراً أنه ظهر تأثيره في الحكم بالاجماع أو النص وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة) اهـ ويؤخذ من السعد علي المضد والشريبي على جمع الجوامع أنه في هذه الحالة يسمى قياس شبه . فيتلخص من مجموع ذلك أن محل النزاع هو قياس الشبه الذي لم ينص على علية ولم يجمع عليها قطعاً من غير تردد والله أعلم بالصواب .

(الامر الثاني) حكاية هذا القول عن الحنفية مشكلة فإن إمام الحرمين نقل في البرهان القول بالشبه الصوري الذي هو أضعف أنواع الاقيسة الشبيهة عن أبي حنيفة رضي الله عنه فإنه الحق التشهد الثاني بالاول في عدم الوجوب . ونقل الغزالي في شفاء الغليل كما ذكره الزركشي في البحر عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك القول بالشبه بطرق تمسكهم به . وقال في المستصفي ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العلة بالنص والاجماع والماسبة المصلحية . ثم ذكر من أمثلة الشبه قول أبي حنيفة : مسح الرأس لا يتكرر تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم والجامع أنه مسح وقد سبقت عبارته . ثم أنهم إذا قالوا بحجية قياس الشبه أي من غير نص أو اجماع على علية الوصف الشبهى كما هو فرض الكلام فكيف يتفق ذلك مع عدم القول بالاخالة فليحرر هذا الموضوع فاني لم أجد في كتبنا ولا في كتبهم ما يشفي الغليل . والاعتذار عن هذا التضارب بان ذلك مبنى على اختلاف الانظار في الاوصاف المناسبة والشبهة من حيث تطبيقها على جزئياتها لا يفيد في رتق هذا الفتق والله أعلم بحقائق الامور . (الامر الثالث) نسبة هذا القول الى القاضي مشكلة أيضاً لان قياس الشبه على تعريفه السابق هو قياس الدلالة وقياس الدلالة من قبيل قياس (٤٤ - ج - ١ نبراس العقول)

العلة الذي ليس موضع خلاف ولذلك لم يذكره ابن السبكي في جمع الجوامع مع من رد قياس الشبه بعد أن ذكر تعريفه السابق : ولعلهم نسبوا له هنا القول برده بالنظر الى تعريف آخر فقد ذكر الاصوليون له تعاريف أخرى غير تعريفه السابق تقرب من التعريف الصحيح للشبه وقد ذكرنا بعضها فيما سبق والله أعلم *

(المذهب الثالث) ان قياس الشبه حجة وان الوصف الشبهى صالح للعلية وان

الشبه بالمعنى المصدري مسلك من مسالك العلة وهو مذهب الجمهور. وذكر الزركشي في البحر ان كونه حجة حكاه القرطبي عن أصحابنا وأصحابهم وقال شارح العنوان انه قول اكثر الفقهاء . وقال في القواطع انه ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه وقد أشار الى الاحتجاج به في مواضع من كتبه (منها) قوله في ايجاب النية طهارتان فكيف يترقان. وتابعه عليه اكثر الاصحاب كذا في البحر وفي ابن السبكي نقلا عن القاضي في مختصر التقریب انه قال. ان ذلك يؤثر عن الشافعي رضي الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع علو رتبته في الاصول اه * ومثله ما قاله الشيخ ابواسحق في اللمع وزاد عليه ان كلام الشافعي متناول بمحمول علي قياس العلة فانه يرجح بكثرة الاشباه ويمجوز ترجيح العلل بكثرة الاشباه اه ونحن ننقل ما وقفنا عليه من عبارات الامام رضي الله عنه في الام والرسالة لتعرف منها الحقيقة قال رضي الله عنه في باب اثبات القياس والاجتهاد من الرسالة (والقياس من وجهين (أحدهما) أن يكون الشيء في معني الاصل فلا يختلف القياس فيه وأن يكون الشيء له في الاصول أشباه فذلك يلحق باولاها به وأكثرها شبهافيه . وقد يختلف القائلون في هذا اه * وقال رضي الله عنه في البيان الخامس من الرسالة مانصه : وموافقته تكون من وجهين (أحدهما) أن يكون الله او رسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعني فاذا وجدنا ذلك المعني فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحلناه أو حرمناه لأنه في معني الحلال أو الحرام: أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره ولا نجد شيئا أقرب به شبا من أحدهما فلحقه باولي الاشباه شبا به كما قلنا في جزاء الصيد اه . وقال رضي الله عنه في باب اجتهاد الحاكم من الام مانصه . والقياس قياسان (أحدهما)

أن يكون في مثل معنى الأصل فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل والشيء من أصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره بالأصل غيره * قال الشافعي وموضع الصواب فيه عندنا والله تعالى أعلم أن ينظر قايهما كان أولى بشبهه صيره إليه . أن اشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحق بالذي هو أشبه في خصلتين اهـ) * فهذه النصوص صريحة في أنه رضي الله عنه يقول بقياس غلبة الاشباه احتجاجا لا على سبيل الترجيح به وما نقلناه سابقا عنه من قوله (طهارتان فكيف يقتزمان) صريح أيضا في أنه يحتاج بقياس الشبه الذي لم يتردد الفرع فيه بين أصليين * والخلاصة أنه يحتاج بقياس الشبه بنوعيه والله أعلم * ثم اختلف القائلون بحجته من وجهين (الأول) أن منهم من اعتبره مطلقا ومنهم من اشترط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلا وليس له أصل سواها فيلحق بأحدهما بغلبة الاشباه . وخلاصته أنه يحتاج بنوع من قياس الشبه فقط وهو قياس غلبة الاشباه (الوجه الثاني) اختلفوا في الاشباه التي يغلب بها على أربعة أقوال (الأول) أن الاعتبار المشابهة في الحكم فقط دون الصورة حكاه الامام الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج عن الشافعي رحمه الله ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية بجماع أن كلا منهما يباع ويشترى وقد سبق توضيح هذا المثال * وحكاه ابن السمعاني عن أصحابنا كوطء الشبهة فانه مردود إلى النكاح في وجوب المهر لشبهه بالوطء بالنكاح في الأحكام * قال ابن السبكي ومن أمثله أن تقول: في الترتيب في الوضوء عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها مستحقا كالصلاة . فالمشابهة في الحكم الذي والبطالان بالحدث ولا تعاق له بالترتيب وإنما هو مجرد شبه (ومنها) الأخ لا يستحق النفقة على أخيه لانه لا يحرم منكوحة أحدهما على الآخر فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم اهـ (الثاني) اعتبار المشابهة في الصورة . حكاه الامام والبيضاوي عن ابن علية وهو بالتصغير - إبراهيم بن إسماعيل الجهمي - كقياس الخيل على البغال والخمير في سقوط الزكاة بصورة شبه . أو كقياس الخيل على البغال والخمير في حرمة اللحم . وحكاه ابن السمعاني عن بعضهم معللا بوجود

الشبه قال واذا جاز تعليل الاصل بصفة من ذاته جاز تعليله بصفة من صفاته . ولان العلل
أمارات فيجوز أن يكون الشبه في الصورة اشارة على الحكم كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى
أو الحكم اشارة على الحكم . قال وهذا ليس بصحيح انما الصحيح أن مجرد الشبه في الصورة
لا يجوز التعليل به لان التعليل ما كان له تأثير في الحكم بان يفيد قوة في الظن للحكم
بها والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم وليس هو مما يفيد قوة في الظن حتى
يوجب حكما اه . وقال الأستاذ أبو منصور : وذهب قوم من أهل البدع الى اعتبار
المشابهة في الصورة وهو قول الاصم ولهذا زعم أن ترك الجلسة الأخيرة من الصلاة
لا يضر ك الجلسة الاولى ولا يعتد بخلافه . وهذا ما نقله امام الحرمين في البرهان عن
أبي حنيفة ونقله عن أحمد في الحاقه الجالس الاول بالثاني في الوجوب . كذا في
البحر المحيط مع زيادة . وعبارة ابن السبكي : واعتبر ابن عليه المشابهة في الصورة
دون الحكم ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد . وهذا ما نقله امام الحرمين في البرهان
عن أبي حنيفة في الحاقه التشهد الثاني بالاول في عدم الوجوب حيث قال (تشهد فلا
يجب كالتشهد الاول) وكذلك قوله يقتل الحر بعبد الغير . وعن أحمد أيضا في
الحاقه الجالس الاول بالثاني في الوجوب حيث قال : احدا الجالسين في الصلاة فيجب
كالجالس الاخير اه . وعبارة الاسنوي : واعتبر ابن عليه المشابهة في الصورة حتى
لا يزداد على الدية اه أى في صورة الحاق العبد المقتول بالحر . (والثالث) اعتباره
في الحكم ثم الاشباه الراجعة الى الصورة (والرابع) اعتباره فيهما على حد سواء .
حكاه القاضي كما في البحر المحيط وابن السبكي (والخامس) اعتبار المشابهة فيما غلب
على الظن انه مناط الحكم بان يظن انه علة الحكم أو مستلزم لعله الحكم فتي كان
كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة أو في الحكم وهو
قول الامام الرازي . وعبارته في المحصول : والحق انه متى حصلت المشابهة
فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة الحكم صح القياس سواء كان ذلك في
صورة أو في الأحكام اه . قال الزركشي في البحر وحكاه القاضي في التقریب عن
الابن سريج والله أعلم . واحتج الامام الرازي في المحصول لحجية الشبه وتبعه

البيضاوى فى المنهاج بان الشبه يفيد ظن العلية وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل به فالشبه حجة يجب العمل به (أما) الصغرى فبيانها على التعريف الاول - وهو تعريف القاضى - انه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه مفيدا للاشتراك فى العلة * وبيانها على التعريف الثانى انه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة والعلة إما هذا الوصف أو غيره ثم رأينا أن جنس هذا الوصف أثر فى جنس هذا الحكم ولم يوجد هذا المعنى فى سائر الاوصاف فلا شك أن ميل القلب الى استناده الى هذا الوصف أقوى من ميله الى استناده الى غير ذلك الوصف ، وبيانها على التعريف الثالث الصحيح أنه لما رأينا التفتت الشارع اليه واعتباره فى بعض الاحكام دون غيره فلا شك أنه يحصل الظن بكونه هو العلة دون غيره من الاوصاف (وأما) الكبرى فلما سبق مراراً من أن العمل بالظن واجب * كذا قرر الامام وبعض شراح المنهاج هذا الدليل * وبهذا تعلم أن قول الاسنوى فى تقريره ان الشبه يفيد ظن كون ذلك الوصف علة لا يتأتى على التعريف الاول للشبه . وعبارة ابن السبكي - وهى قوله يفيد ظن وجود العلة - أجود من عبارة الاسنوى . ثم لقائل أن يقول فالمراد بالشبه الذى يفيد ظن العلية هل هو بالمعنى المصدرى وهو المسلك أو هو بمعنى الوصف الشبهى ؟ فان كان المراد به المعنى المصدرى ويكون المقصود بيان وجه كونه طريقاً دالة على العلية فمع كونه خلاف ظاهر استدلالهم على المقدماتين للدليل يكون مصادرة لانه لا معنى لكون الشبه دالا على العلية إلا أنه يفيد ظن العلية . وان كان المراد الوصف الشبهى وهو الظاهر من بيانهم لمقدمتى الدليل فلا معنى لكون الوصف يفيد ظن علية نفسه على التعريف الثانى والثالث ولا معنى لكون ذلك الوصف حجة يجب العمل به * ويمكن أن يجاب باختيار الشق الثانى ووجه كون الوصف يفيد ظن العلية انه من حيث كونه شبهياً أى التفتت اليه الشارع واعتبره أو أثر جنسه فى جنس الحكم يفيد ظن كونه علة . والمراد بكونه حجة يجب العمل به الالحاق به أو المراد حجية قياس الشبه المبني عليه والعمل بمقتضاه . ثم اذا ثبت أن الوصف الشبهى علة من حيث كونه شبهياً ثبت أن الشبه بالمعنى المصدرى طريق

دالة على العلية استقلالاً من غير حاجة إلى مسالك آخر والله أعلم بالصواب واحتج
الآمدى لكون الشبه دليلاً على العلية بوجه آخر فقال رحمه الله مانصه : الشبه
مع قران الحكم دليل على كون الوصف علة وبيانه انا إذا رأينا حكماً ثابتاً عقيب
وصفين وأحد الوصفين شبهى والآخر طردى فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتاً
لمصلحة أولاً لمصلحة لا جائز أن يقال بالثاني اذ الحكم الشرعى لا يخلو عن مصلحة
وان لم يكن ذلك بطريق الوجوب فلم يبق غير الاول وهو انه ثابت لمصلحة وتلك
المصلحة لا يخلو اما أن تكون فى ضمن الوصف الشبهى أو الطردى اعدم ما سواهما.
ولا يخفى أن اشتغال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتغال الطردى
عليها لان الطردى مجزوم بنفى مناسبتة والشبهى متردد فيه على ما قرر: واذا كان
ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به فى الشرعيات على ما تقدم تقريره اهـ
وفى البحر المحيط للزركشى: وقد اكثر اصحابنا فى الاحتجاج لقياس الشبه واصح
ما ذكره مسالك (أحدها) أنه عليه الصلاة والسلام نبه عليه فى قوله « لعل عرقاً
نزعه » ووجهه ان النبى صلى الله عليه وسلم شبه حال هذا السائل فى نزع العرق
من أصوله بنزع العرق من أصول الفعل . (وثانيها) ان قياس المعنى إنما صير اليه
لأفادته الظن وهذا يفيد فوجب القول به * واعترض الانبارى أولاً بأنه قياس
فى الأصول فلا يسمع وثانياً يمنع إثارة الظن اهـ عبارة البحر * (أقول) ويمكن ان يجاب
عن الاول بان هذا ليس من قبيل القياس اذ ليس قياس المعنى منصوباً عليه
ويراد الحاق قياس الشبه به وإنما المقصود بيان ان وجه الدلالة فى قياس المعنى
موجود فى قياس الشبه فينبغى الاحتجاج به كالاول. وعن الثانى بأننا قد بينا فيما
سبق فى تقرير دليل الامام والآمدى وجه إثارة الظن * ثم قال الزركشى فى
البحر: وثالثها انه لم يخل واقعة من حكم. قالوا ومن مارس مسائل الفقه وترقى من
رتبة المبادئ فيها علم أن المعنى الخيل لا يعنى المسائل فان كثيراً من أصول الشرع
يخلو من المعانى خصوصاً فى العبادات وهياتها وشرايط المناكحات والمعاملات
فاضطررنا إلى قياس الشبه ولا يلزمنا الطرد لاننا فى غنية عنه إذ هو ينسحب على

جميع الحوادث فلم يكن من داع اليه . فوضح أن القول بالشبه من محل الضرورة ولولا الضرورة لما شرع القياس اه * وبعد ففي هذا المذهب أمور (الاول) يؤخذ مما نقلوه عن الشافعي رضي الله عنه وأصحابه أنهم لا يعتبرون الشبه الصوري . وفي البحر المحيط أن الشافعي اعتبر الشبه الصوري في مواضع (منها) الحاق الهرة الوحشية بالأنسبة على الصحيح دون الحمر الوحشية لاختلاف ألوان الوحشية كالأهلية بخلاف الحمر الوحشية فإن ألوانها متعددة دون الحمر الأهلية لأن ألوانها مختلفة (ومنها) حيوانات البحر الصحيح حل أكلها وقيل ما أكل شبهه من البر أكل فصاحب هذا الوجه اعتبر الشبه الصوري . وعلى هذا الوجه قال البغوي وابن الصباغ وغيرهما : حمار البحر لا يؤكل فالحقوه بالحمار الأهلي دون الوحشي . قال الزكشي وفيه نظر فانه لانزاع في أن الأصل في حيوان البحر الحل (ومنها) جزاء الصيد كإيجاب البقرة الأنسية في الوحشية (ومنها) السلت وهو يشبه الخنطة في صورته والشعير في طبعه فهل يلحق بالخنطة أو الشعير أو هو جنس مستقل ؟ أوجه (ومنها) أن الربوي إذا كان لا يكال ولا يوزن فيعتبر بأقرب الأشياء شبيها به على أحد الأوجه وقس على هذا نظائره اه مع بعض حذف * (الأمر الثاني) أنهم نسبوا إلى ابن علي أنه اعتبر الشبه الصوري ولم يوضحوا مذهبه ولم يحرروا النقل عنه فقد يخطر بالبال سؤال لم أجده الجواب عنه وهو أن يقال : هل ابن علي يعتبر الشبه الصوري فقط بحيث أنه لا يحتاج بقياس الشبه إلا إذا كانت المشابهة في الصورة بخلاف ما إذا كانت المشابهة في الحكم فلا يحتاج بقياس الشبه أو هو يعتبر الشبه الصوري إذا تعارض مع غيره كما في مثال العبد المقتول ؟ أما إذا شابه الفرع الأصل أو الأصلين في الأحكام والصفات غير الصورة ولم يحصل له شبه في الصورة فانه يحتاج به أيضا . والاول هو ظاهر مقابلته بمذهب الشافعي رضي الله عنه والثاني ظاهر ما نقلناه عن ابن السمعاني من التعليل إن كان هو المعلن بذلك فليحرر والله أعلم * (الثالث) إذا نظرت في حكاية أقوال القائلين بحجية الشبه ترى أن فيها التقابل بين الحكم والصورة من غير تعرض

للصفة . والظاهر انهم ارادوا بالحكم ما يشمل الصفة غير الصورة كما يؤخذ من عبارة ابن السبكي في جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى والله أعلم *
 ﴿ خاتمة لمبحث الشبه في أمور ﴾

(الاول) ذكر الزركشي في البحر المحيط وابن السبكي في شرح المنهاج ان القاضي بنى الخلاف في قياس الشبه على الخلاف في ان المصيب من المجتهدين واحد أو كل مجتهد مصيب فانه قال : ان كنت تذب عن القول بأن المصيب واحد من المجتهدين فالاولى بك ابطال قياس الشبه وإن قلت بتصويبهم فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الشبه فهو مأمور به قطعاً . قال إمام الحرمين وأومأ يعني القاضي إلى أن رد قياس الشبه والقول به لا يبلغ إلى القطع وهو من مسائل الاحتمال قال وهذا فيه نظر عندما فان الاتيق بما مهده من الاصول أن يقال : كلما آل إلى إثبات دليل من الادلة فيطلب فيه القطع وحاصله ان إمام الحرمين لم يوافق القاضي علي أن المسألة ظنية . ووافق على البناء على مسألة تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت انها ظنية قال ابن السبكي وفي هذا البناء على هذا التقدير نظر فان قياس الشبه إن كان باطلا فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند اليه مع كونه عنده باطلا وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على باطل ؟ وان فرض حصول ظن مستند اليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد وان كان قياس الشبه صحيحا فهو معمول به كسائر الادلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين اه المقصود منه (الثاني) قال الزركشي في البحر المحيط هل يستعمل الشبه مرسلا كما استعمل المناسب مرسلا ؟ قال الانباري في شرح البرهان هذا شيء غامض ولم أقف على نص فيه ولو قيل به لم يبعد اه * وقد صرح امام الحرمين بالمنع منه قال الزركشي وربما يكون ذلك على أحد تفسيري للشبه وهو أن يناسب تشابه الاصل والفرع مطلقا لا في حكم معين فعلى هذا لا يتحقق الشبه الا باصل وان قلنا في تفسيره ما يورم مناسبة للحكم الخاص أو ملائمة لا ووصاف نص الشارع عليها ولم تظهر مناسبتها أو غير ذلك من التفسير السابقة جاز استعماله مرسلا اه كلام الزركشي (قلت) وقد علمت أن

أن التعريف الصحيح للشبه أن لا يكون مناسباً بالذات ولكن الشارع التفت إليه واعتبره بأن رتب الحكم عليه في بعض الاحكام فلا يتصور أن يكون مرسلاً يظهر ذلك بأدنى تأمل والله أعلم بالصواب * (الثالث) يذكر في بعض كتب الاصول مذاهب في حجية الشبه غير ما ذكرناها وهي عند التحقيق ترجع الى ما ذكرناه (منها) قولهم لا يعتبر قياس الشبه الا عند ارهاق الضرورة الى الحكم في واقعة لا يوجد منها الا الوصف الشبهى وهذا المعنى لا يخالفه جميع من يعتبر قياس الشبه لما علمت من أنهم أجمدوا على أنها لا يصار اليه الا اذا تعذر قياس العلة (ومنها) قولهم انما يعتبر بشرط أن لا يثبت للحكم علة بعينها والا كان الرجوع اليها أولى من الرجوع الى اشباه وصفات لم يتعين كونها علة للحكم وهذا أيضاً لا يخالف فيه أحد من القائلين به لما ذكرناه . (ومنها) قولهم انما يعتبر بشرط أن لا يوجد شيء أشبه بالفرع من الاصل وهذا لا يخالفه أحد ممن ذكر لانه شرط طبعي. قال القاضي أبو حامد المروذى في اصوله انا لانعى بقياس الشبه ان يشبه الشيء الشيء من وجه او اكثر من وجه لكن يعتبر ان لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد أشبه من الوضوء بالتيمم وكذا القصاص في الطرف بالقصاص في النفس او على العكس وهذا لأن الحاق الشيء بنظائره وادخاله في سلكه اصل عظيم فاذا لم يكن شيء أشبه به منه لم يكن بد من الحاقه به قال الزركشي نقلاً عن صاحب القواطع وهذا الذى قاله القاضي أبو حامد تقريب حسن اه * (أقول) وفي تمثيله بالقصاص في الاطراف وفي النفس لما نحن فيه نظر فان الجامع فيه وصف مناسب كما لا يخفى والله أعلم *

هذا تمام القول في الشبه وعندى أنه أدق مباحث القياس تصوراً وتطبيقاً بل أعتقد أنه لا يستطيع تطبيقه على وجهه إلا من بلغ رتبة الاجتهاد *

فعلى من زين له الشيطان سوء عمله ورآه حسناً وغرته نفسه حتى اعتقد أنه بلغ هذه الرتبة الجليلة بحفظه حديثاً أو حديثين أن يلبج باب هذا القياس ويخوض هذا البحر الخضم فإنه لامندوحة للمجتهد من خوضه ايرد المسائل الى أشباهها والنظائر

الى نظائرها وحينئذ يرى من عجزه ان بينه وبين هذه الرتبة أمدا بعيداً فيرجع الى الله تعالى ويتوب ويتبع سبيل المؤمنين ان كان منصفاً من نفسه غير جاهل بجهله نحن لا ننكر أن تلك الرتبة فضل من الله تعالى يؤتيه من يشاء لا يختص من حيث هو فضل الله بزمان دون زمن وأن الاجتهاد يتنوع ويكون جزئياً كما هو كلي وكيف تنكر ذلك مع اننا نرى العلماء من أتباع الاثمة في كل زمن ! لي يومنا هذا يجتهدون في ارجاع الحوادث المستحدثة الى نظائرها المنصوصة في حدود أصوله القطعية ومأمهده لهم أثمتهم من القواعد والضوابط . كما اننا نراهم يبرزون من مكنونات الشريعة وأسرارها ما يزداد به ذو البصائر إيماناً وتصديقاً بان هذه الشريعة الغراء صالحة لكل زمان ومكان باحكام ثابتة الاصول والفروع لا تتغير بتغير الزمان . وإنما تنكر على أولئك الزعانف الذين إذا قسناهم باهل العلم نجد أنهم لم يبلغوا درجة الوصول إلى أبسط قواعد الاصول . ثم نراهم يتناولون ويدعون أنهم وصلوا إلى مصاف الاثمة المجتهدين . ويا ليتهم يقفون عند هذا الحد ويكون عملهم قاصراً على أنفسهم وضررهم لاحقاً بهم ولكنهم يسلكون طريقاً يعتبر من أخطر الطرق سواء كان ذلك بقصد او بغير قصد . ذلك أنهم يلقون في نفوس العامة بالاساليب المختلفة ان العبرة في الدين بما وافق الكتاب والسنة لا بما قاله أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . الامر الذي ينشأ عنه نزاع الثقة من نفوس العامة بهؤلاء الاثمة ويحملهم على الاعتقاد بان ما استبطوه ودونوه من الاحكام قد يكون مخالفاً لما جاء به الكتاب الكريم والسنة المطهرة ولا شك أن هذه الحالة من أشد الحالات خطورة فقد يرى كل واحد - وإن لم يكن أهلاً لفهم أبسط المسائل - أن يأخذ أحكام دينه من الكتاب والسنة فإذا لم يكن الحكم واضحاً أنكر أنه من الدين وبذلك يمكن انكار معظم الاحكام الشرعية فان الكثير منها مستخرج بدقة الاستنباط ويكون أمر الدين فوضى وتفتح الابواب للملحدين فيدخلون في الشريعة بنياتهم السيئة فيؤولون النصوص على حسب هواهم واغراضهم بما يؤل تدريجياً (لا قدر الله) إلى

اندثار الشريعة واحلال غيرها محلها في الواقع مع الباسه ثوب الشريعة في الظاهر
وهناك تكون الطامة الكبرى * هداانا الله وإياهم إلى سواء السبيل *

(الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران)

ويعبر عنه الاقدمون بالجريان وبالطرد والعكس وفيه مبحثان (الاول) في
تحقيق معناه (والثاني) في ذكر الخلاف فيه ويأتى مذاهب العلماء وإقامة الحجج
لكل مذهب (الاول) في تحقيق معناه (أما) في اللغة فالدوران في الاصل مصدر
دار حول البيت يدور دوراً ودوراناً اذا طاف به ودوران الفلك تواتر حركته
بعضها اثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار (وأما) في الاصطلاح فعرفه البيضاوى
في المنهاج بان يحدث الحكم بحدوث الوصف وينعدم بانعدامه . وذلك الوصف
يسمى مداراً والحكم يسمى دائراً ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر
مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحاً وعند حدوثه
حدثت الحرمة . وكالطعم مع الربا في حب البرقانه وهو مأكول فيه الربا فاذا زرع وصار
قصيلاً غير مطعوم فلا ربا فيه فاذا عقد الحب وصار مطعوما عاد الربا فيه . ويكون
في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في البر كان ربوا ولما لم يوجد في
الحرير مثلاً لم يكن ربوا * هذا ما قاله شراح المنهاج تبعاً للإمام في المحصول . ويؤخذ
من تقرير العلامة الشريفي في مواضع ان الدوران لا بد أن يكون في محل واحد
وسنحققه في مسلك الطرد إن شاء الله تعالى ونرجع الى شرح التعريف فنقول
(قوله) ان يحدث الحكم فيه نظر لان الحكم خطاب الله وهو قديم (والجواب) أن
المراد حدوث التعلق وفيه أن التحقيق أن يتعلق قديم أيضاً (والجواب) أن المراد
مظهر ذلك التعلق . هذا إذا جرينا على أن الحكم هو خطاب الله فان جرينا على أن
الحكم هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة كما هو رأى غير الاشاعرة فلا إشكال بالمرّة
لان ما ثبت بالخطاب حادث (وقوله) بحدوث الوصف يحتمل أن تكون الباء للسببية
ويحتمل أن تكون للمصاحبة . والتعريف على كل احتمال مشكل (أما) على الاول
فيقتضى أن لا يتحقق الدوران الا اذا تحقق كون الوصف علته وعلم ذلك بمناسبة أو غيرها

وإذا كان كذلك فلا معنى لكون الدوران من أدلة العلية كما هو واضح وإن كانت الباء للمصاحبة كان التعريف غير مانع لأنه يصدق على مثل المتضايين مع أنه لا يقال لحدوث كل منهما بحدوث الآخر وعدمه بعدمه دوران إذ لو قيل له دوران - والدوران يفيد العلية - لزم أن يكون أحدهما علة في الآخر وليس كذلك (والجواب) أنا مختار أن تكون الباء للمصاحبة ولا يكون التعريف غير مانع بصدقه على مثل المتضايين لأن مافي مثلها من مصدوق الدوران . وما ذكره في السؤال من أنه لو كان مافي مثلها دورانا لزم أن يكون أحدهما علة في الآخر لأن الدوران يفيد العلية فغير مسلم لأن الدوران إنما يفيد العلية بشرط عدم المانع (أما) إذا وجد مانع كالعية في المتضايين فلا يفيد فإن العلية مع المعية لا تعقل لأن العلة يجب أن تكون سابقة على المعلول في التعقل والمعلول مرتب عليها بان يقال : كذا كذا فوجد كذا وسيأتي إيراد مثل المتضايين على كون الدوران مفيداً للعية وذلك فرع تحقق الدوران فيه والله أعلم * وأعلم أن الغزالي اختار في المستصفى أن الدوران بمعنى ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وعدمه عند عدمه لا يفيد علية الوصف وإنما يفيدها إذا كان بمعنى ثبوت الحكم بثبوت الوصف فكيف إذا انضم إليه زواله بزواله وإنما لم يفد الثبوت عند الثبوت والزوال عند الزوال لأن الحكم يزول بزوال علته وبزوال جزئها أو شرطها. نعم إذا انضم إليه السبر والتقسيم فإنه يفيد ظن العلية كما إذا قال : هذا حكم حادث فلا بد له من علة ولا شيء يمكن أن يعلل إلا كذا وكذا والكل باطل سوى الوصف الغلاني فلزم كونه علة * وذكر في شفاء الغليل كما نقله الاصفهاني أن الدوران ينقسم إلى قسمين إلى فاسد وهو الثبوت عند الثبوت وإلى صحيح وهو الثبوت بالثبوت وعند ذلك يستغنى عن العدم بالعدم * قال الامام في الرسالة البهائية ما ذكره حجة الاسلام فيه نظر وذلك لأن ثبوت الحكم بثبوت الوصف هو نفس كونه علة فكيف يستدل على علية الوصف بثبوت الحكم بثبوته اهـ وتوضيح اعتراضه على كلام الغزالي أن تعريف الدوران بثبوت الحكم بثبوت الوصف مع جعل الباء للسببية كما هو صريح كلامه

حيث أبطل التعريف الثاني يقتضى أن الدوران لا يتحقق ولا يتصور الا اذا تحقق كون الوصف علة وعلم ذلك بطريق آخر كالمناسبة واذا كان كذلك فلا تحصل فائدة من الاستدلال به علي علية الوصف بل لا يتصور على هذا استقلاله في الدلالة عليها (فان قلت) ان الدوران حينئذ يفيد تقوية الدلالة على العلية بدليل قول الغزالي فكيف اذا انضم اليه زواله بزواله : فله فائدة في الجملة (قلت) أما أولا فهذا تسليم بان الدوران ليس دليلا مستقلا على العلية (وأ.أ.) : نيا فان الدوران على تعريفه السابق إنما يتحقق بكون الوصف علة للحكم واذا ثبت ذلك فلم نحتاج الى انضمام الزوال بالزوال * قال الاصفهاني في شرح المحصول واعلم أنه يتعذر تقرير ما ذكره الغزالي وذلك لانه لا بد أن تقول على رأيه ثبت الحكم بثبوت الوصف الغلاني وانعدم بانعدامه وذلك يدل على علية الوصف فنقول المقدمة الاولى إن ثبتت لم نحتاج إلى الثانية أصلا اذ لا معنى للعلية الا ذلك وان لم تثبت بطلت احدى المقدمتين فلا يتقرر ما ذكره أصلا ثم قال الاصفهاني وقد أورد على نفسه في شفاء الغليل هذا السؤال حيث قال: رجع حاصل الاستدلال الى الثبوت بالثبوت ومن يسلّم ذلك؟ وإنما المسلم الثبوت مع الثبوت أو عند الثبوت؟ وأجاب عنه فقال عمدة الدليل البناء على مقدمتين (إحداهما) هذا حادث فلا بدله من علة حادثة (والثانية) لاحادث الا الوصف الغلاني فيلزم اضافة الحكم اليه . قال الاصفهاني وهذا لا يدفع السؤال المذكور اهـ أى لانه رجوع الى طريقة السير والتقسيم واعتراف بان الدوران بمجرد لا يفيد العلية * والخلاصة أن الغزالي لا يقول على أى حال بان الدوران دليل مستقل على العلية وكان عليه أن لا يطول هذا التطويل بل يعرف الدوران بالتعريف المشهور وهو الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم ثم ينازع في افادته العلية كما نازع غيره والله أعلم بالصواب * ثم اعلم أن البيضاوى كان ينبغي له أن يعبر في تعريف الدوران (بمع) أو (بعند) دون (الباء) كما عبر الامام وغيره لان الباء توهم ارادة السببية كما أراد ذلك بها الغزالي وحينئذ يكون التعريف في غاية الاشكال كما يعلم مما سبق *

﴿ البحث الثاني في ذكر الخلاف فيه ﴾

﴿ وبيان مذاهب العلماء والاحتجاج لكل مذهب ﴾

اعلم ان الاصوليين اختلفوا في افادة الدوران للعلية على ثلاثة مذاهب (الاول) انه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم وعدم المانع كما سيأتي توضيحه وهو قول الجمهور منهم امام الحرمين ونقله عن القاضي ومن حكاه عن الاكثرين الكيا وقال ابن السمعاني واليه ذهب كثير من أصحابنا قال ولاصحابنا العراقيين شغف به وقال الهندي انه المختار وحكاه الاستاذ ابو منصور عن أبي بكر الصيرفي . وقال امام الحرمين ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه أقوى ما ثبت . بهالعلل وذكر القاضي أبو الطيب الطبري ان هذا المسلك من أقوى المسالك وكاد يدعي افضاءه الى القطع (المذهب الثاني) انه يفيد القطع بالعلية . ونقل عن بعض المعتزلة وربما قيل لادليل فوجه حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا (الثالث) انه لا يفيد العلية بمجرد لا قطعاً ولا ظناً وهو اختيار الاستاذ ابي منصور وابن السمعاني والغزالي كما سبق عنه والشيخ ابي اسحق . وقال في كتاب الحدود انه قول المحصلين قال الكيا وهو الذي يميل اليه القاضي . ونقله ابن برهان عنه . وتقدم ان امام الحرمين نقل عنه القول بافادته فان صح النقل فيها يكون له قولان . واختار هذا المذهب الأمدى وابن الحاجب (فان قلت) ان هذا الخلاف غير متناسب اذ كيف يعقل أن يقال إن الدوران لا يفيد العلية أصلاً ويقال انه يفيدھا قطعاً (قلت) كان القائل بانه يفيدھا قطعاً اشترط مناسبة المدار للدار كما قاله المحقق المحلي (فان قلت) إن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون الوصف مناسباً وليس هو العلة لعدم اعتبار الشارع له في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع (قلت) ليس المراد القطع عقلاً بحيث لا يجوز العقل أن يكون المدار مع المناسبة غير علة بل المراد القطع العادي ولا شك ان اجتماع المناسبة مع الدوران يفيد القطع عادة وان لم يفده كل منهما على انفراده لان المجموع حكماً يخصه كما في أجزاء العلة المركبة فان كل جزء منها لا يصلح أن يكون علة مع صلاحية المجموع لها فان

قلت) هل صاحب القول بالقطع يقول بان الدوران من غير مناسبة الوصف يفيد ظن العلية وصاحب القول الاول يقول بالقطع العادى مع المناسبة وحينئذ يكون متحدا مع القول الثانى ويرجع النزاع الى قولين فقط أولا؟ (قات) أما صاحب القول بالقطع مع المناسبة فيقول بافادة الدوران ظن العلية من غيرها وأما صاحب القول الاول فقد لا يوافق الثانى على القطع مع المناسبة وحينئذ يكون الفرق بين القولين من هذه الجهة * من ذلك تعلم أن محل النزاع هو الدوران المجرد وما قبله العلامة الشرينى عن ابن السبكي في شرح المختصر من ان بعضهم يشترط في افادة الدوران العلية مناسبة الوصف فليس قولاً رابعاً في المسألة بل هو عين القول الثالث بان الدوران بمجرد لا يفيد والله أعلم بالصواب *

بعد كتابة ما تقدم رأيت في شرح القرافي ما نصه: قال النقشوانى الدوران عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع وقد لا تصل الى ذلك . كما تقطع بأن قطع الرأس مستلزم للموت ونظنه مع السم . فهذا منشأ الخلاف في أن الدوران يفيد اليقين عند قوم أو الظن عند قوم أو لا يفيد البتة نظراً إلى النقوض وأنه لا بد من ضمنية اليه ويكون التكرير مرة أو مرتين فيكون الحق التفصيل بين كثرة التكرار وقلتها وأن لا يطلق القول في ذلك اه وانظر هل كلامه هذا يأتي بالنسبة الى الوصف المدار مع الحكم الشرعي الدائر أو هو قاصر على مثل ما ذكره؟ (أما) المذهب الاول فقد احتج بعدة أدلة (الاول) وقد ذكره الامام في المحصول وتبعه البيضاوى في المنهاج أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة وعلة اما الوصف المدار وغيره لا جائز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له وإلا لزم تخالف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجوداً فالاصل بقاؤه على العدم وإذا حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل الظن ان المدار هو العلة وهو المدعى . كذا قرره الاسنوى وينبغي ان نرده إلى قياس منطقي ثم نتكلم على كل مقدمة بما لها وما عليها فنقول: يمكن أن يركب بهيئة قياس استثنائي

كبراه قضية منفصلة حقيقة بان يقال اما أن تكون علة هذا الحكم الوصف المدار
او غيره لكن كون العلة غير الوصف المدار باطل ثبت ان العلة هي الوصف المدار
وهو المطلوب (أما) التنافي في الكبرى فدليله أن الحكم حادث وكل حادث لا بد
له من علة فهذا الحكم لا بد له من علة . وإذا ثبت أن هذا الحكم لا بد له من علة
ثبت أنها منحصرة في الوصف المدار او غيره (وأما) لصغرى وهي ان كون العلة غير
المدار باطل فدليلها ان ذلك الغير ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة
وإلا لزم التخلف عن الحكم وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالأصل بقاؤه
على العدم . ويرد على هذا الدليل عدة اعتراضات منها ما يرجع الى دليل الكبرى ومنها
ما يرجع الى غيره (الاول) قوله في صغرى دليل الكبرى - هذا الحكم حادث ممنوع
فان الحكم قديم كما سبق - (والجواب) ان المراد حدوث تعلقه على ما فيه مما سبق
قريبا (الثاني) قوله في الكبرى - وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فانه ان
أريد بالعلة الموجد والمؤثر كما هو الظاهر من قوله حادث فلا يتصور في الاحكام
خصوصا على مذهب أهل السنة لان نفس الحكم خطاب الله وكلامه النفس القديم
وليس له موجد ولا مؤثر وكذلك تعلقه حتى على القول بانه حادث لانه عبارة
عن اقتضاء الصفة امرا زائدا على الذات . وان أريد بالعلة الباعث فلا نسلم أن
الحكم لا بد له من باعث فضلا عن كونه معلوما بالضرورة فقد تقدم أن الباعث
مستحيل . وكذا إذا أريد بالعلة المعرف فلا نسلم أن الحكم لا بد له من معرف
اكْتفاء بتعريف النص على انه لا داعى لتوسط حادث حينئذ - (والجواب) انك
علمت ان الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد على أن تكون تلك المصالح حكما
وغايات لأحكامه تفضلا واحسانا منه على عباده وقد ثبت ذلك اما بالاستقراء
او الاجماع وحينئذ نختار أن تكون العلة بمعنى الباعث لكن لا على معناه الحقيقي
الذى يترتب عليه المحال . ولنا أن نختار ان العلة بمعنى المعرف ونوجه لزوم احتياج
الحكم الى المعرف بانه لو لم يكن له معرف للزم التكليف بالمحال لان الحكم من
غير اشارة لا تنأت معرفته ولا امثاله ولا يفنى النص عن المعرف لما تقدم في الكلام
على

على تعريف العلة بالمعرف * ثم يرد على جميع الاحتمالات الاحكام التعبدية ولذلك نرى بعضهم يعبر بغالب الاحكام وهو أولى وأسلم والله أعلم *

(الثالث) أن هذا الدليل معارض بالاستصحاب بأن يقال: هذا الوصف الذي ذكرتموه لم يكن علة قبل حدوث الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف فلا يكون علة مطلقاً عملاً بالاستصحاب (والجواب) أن الاستصحاب مرجوح بالنسبة لما يقتضي العلية بدليل أنه يعارض النصوص والایماء والمناسبة مع ثبوت مقتضاها ولا شك أن ثبوت موجب أحد الدليلين دليل رجحانه (الرابع) أن هذا الدليل على فرض صحته يثبت علية أى وصف كان من غير توسط الدوران بأن يقال: هذا الوصف - أى وإن لم يكن مداراً - إما أن يكون هو العلة أو غيره لا جائز أن تكون العلة غيره الخ ما سبق تقريره في هذا الدليل . وإذا كان كذلك فلا تقتضى صحة أن الدوران دليل العلية كما هو المقصود من الاستدلال . (واعلم) أن هذا الاعتراض في غاية القوة وقد حاول الاصفهاني في شرح المحصول الاجابة عنه بعد اعترافه بجودته بما لا ينهض جواباً: ونص عبارته ولا نسلم أنه لا اختصاص للدليل بالدوران بل له اختصاص وبيانه انا نقول: هذا حكم حادث فلا بد أن يكون له علة حادثة لانه لو لم يكن له علة حادثة يلزم أحد الامرين وهو إما أن لا يكون له علة أصلاً أو له علة غير حادثة قطعاً وكل منهما منتف بالاصل (أما) الاول فلا أن الاصل في الاحكام الشرعية أن يكون لها أدلة بمعنى المعارف أو للزوم التكليف بالمحال (وأما) الثاني فلاستلزامه التخلف وهو باطل . وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول تلك العلة الحادثة إما أن يكون هذا الوصف الذي دار الحكم معه وجوداً وعدمًا بمعنى أنه حدث الحكم بحدوثه وانعدم بانعدامه أو غيره والثاني باطل لما تقدم فتعين أن تكون العلة هذا الوصف الذي هو حادث مع حدوث الحكم بدليل وجود الحكم مع وجوده وعدمه مع عدمه . وإذا ظهر ذلك فاعلم أن هذه الطريقة بعينها لا يمكن سلوكها من غير تعرض للدوران فلها اختصاص به . نعم إذا أورد الصورة التي ذكرها المعارض فهي صورة صحيحة أيضاً عامة الدلالة على علية الوصف الحادث سواء علم حدوثه

(٤٦ - ج - ١ نبراس العقول)

كما ذكرنا في صورة الدوران (١) أو بغيره من الطرق ولا إشكال في ذلك فإن غاية التمسك بدليل صحيح تعم دلالة المدار وغيره إلا أنه يفوته في هذه الطريقة قوة غلبة الظن الناشئة من تحقيق دوران الوجود مع الوجود والعدم مع العدم اهـ * ولا يخفى أن كلامه لو سلم لا يثبت الدليل دلالة الدوران استقلالاً على العلية فإيته أنه إذا قيد الوصف الحادث بأنه مدار اقادة قوة غلبة الظن بالعلية واعترافه في آخر كلامه بصحة الصورة التي أوردها للمعترض كاف في الرد على جوابه لمن تأمل * ثم في قوله بمعنى أنه حدث بحدوث الخ نظر لأنه إن كانت الباء بمعنى مع فلا داعي لهذه العبارة والا كانت تفسيراً للماء بالماء وإن كانت للسيبية فهي غير مسلمة مع ما فيها من الاشكال الوارد على كلام الغزالي السابق والله أعلم (الخامس) إن هذا الدليل يقتضي توقف دلالة الدوران على الاستصحاب فإن كان الاستصحاب تتوقف دلالاته على الدوران يلزم الدور وإن لم تتوقف يلزم رجحان الاستصحاب على الدوران فلا يكون الاستصحاب مرجوحاً بالنسبة إلى القياس فيمتنع العمل بالقياس مطلقاً لأن القياس لا بد أن يرفع مقتضى البراءة الأصلية وهو الاستصحاب فيلزم رجحانه عليه والمقدر خلافه (والجواب) أنا نختار عدم توقف الاستصحاب على الدوران ونمنع رجحانه فإنه لا يلزم من مجرد عدم التوقف الرجحان كذا في الاصفهاني (السادس) إن هذا الدليل أثبت دلالة الدوران بواسطة الحصر والدوران طريقة مستقلة والظرفية أنه هل بمفرده يفيد ظن العلية أولاً؟ (والجواب) إن هذا الدليل أثبت دلالة الدوران المطلق وإذا ثبت دلالاته على الإطلاق كان دليلاً مستقلاً على علية الوصف المدار من غير حاجة إلى التقسيم (الدليل الثاني) ذكره البيضاوي في المنهاج ولم يذكره الامام في المحصول ولا صاحب الحاصل وتقريره كما في الاسنوي إن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صورده لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لأن ماهية الدوران من حيث هي إما أن تدل على علية المدار للدائر أولاً فإن دلت فيلزم علية هذه

المدارات أى التى فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد عاية المدار للدائر فلا تجتمع عليه بعض المدارات مع عدم عليه بعضها. وإن لم تدل ماهية الدوران على عليه المدار للدائر فيلزم عدم عليه تلك المدارات أى التى فرضنا عليها وتختلف عنها الدائر فى شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو يختلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضى عليه المدار والتخلف يقتضى عدم عليه فيبينها تعارض ثبت أن عليه بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم عليه بعضها والاول وهو عليه بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا علة الاسهال فى بعض الأمكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص واذا ثبت الاول اتفق الثاني - وهو عدم عليه بعض المدارات للدائر - ويلزم من انتفائه عليه جميع المدارات وهو المدعى . وانما قيد عليه بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم عليه تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية اهـ . وتقريره على طريقة المنطقيين ان يقال: اما ان ثبت عليه بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شيء من الصور (وإما) ان ثبت عدم عليه بعض المدارات الاخرى لكن عليه بعض المدارات مع التخلف ثابتة فينتفى عدم عليه بعض المدارات الاخر وتكون جميع المدارات علة وحيث ثبت أن جميع المدارات علة ثبت أن الدوران دليل العلية إذ الفرض أن لا طريق للعلية سواه وهو المطلوب . وهذا القياس قياس استثنائي كبراه منفصلة مانعة جمع وصغراه استثنائية هي إثبات أحد الامرين المتنافيين فيثبت رفع الآخر . (أما) التنافى صدقا فى الكبرى فدليله أن ماهية الدوران من حيث هي - أى بقطع النظر عن صور التخلف وغيرها - اما أن تدل على عليه المدار للدائر أولا فان دات يلزم عليه هذه المدارات التى فرضنا عدم عليتها لانه متى وجد الدوران وجدت العلية وإن لم تدل ماهية الدوران على العلية يلزم عدم عليه بعض المدارات التى فرضنا عليها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو التخلف مع سلامته عن المعارض وهو دلالة

ماهية الدوران على العلية . وعلى كل تقدير لا يجتمع عليّة بعض المدارات مع التخلف مع عدم عليّة البعض الآخر ويثبت التناقض بينهما وهو المطلوب * وخلاصة دليل الكبرى ان الدوران ان دل على العلية كانت جميع المدارات علة وإن لم يدل كانت جميع المدارات غير علة فلا يمكن أن يكون بعضها علة والبعض الآخر غير علة (وأما) الصغرى فدليلها ان شرب السقمونيا علة الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة لبعض الاشخاص . (فان قلت) ما الداعي لقيد التخلف مع انه يكفي لاثبات عدم عليّة ما فرضت عليته على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران من غير فرض التخلف لعدم مقتضى للعليّة حينئذ (قلت) ان عدم مقتضى للعليّة لا يفيد عدمها بخلاف مقتضى لعدم السالم ذلك مقتضى عن المعارض فانه يقتضي عدم العلية * واعترض هذا الدليل بالمعارضة بالمثل بأن يقرر ذلك الدليل بعينه الا الصغرى فيستثني فيها اثبات غير ما أثبت في الدليل الاول بأن يقال : لكن عدم عليّة بعض المدارات الآخر ثابت كالتضايقين فتنتفي عليّة بعض المدارات المفروض عاينها فتكون جميع المدارات غير علة ولا يكون الدوران دليل العلية وهو تقيض ما أثبتته الدليل الاول (والجواب) يكون بالترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم على ما قلناه من كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور وجود الدليل بدون المدلول وهو معقول لان دلالة الدليل قد تتخلف لوجود مانع . ويلزم على ما قلناه من أن جميع المدارات ليست علة على الاجمال مع تسليم ثبوت العلية لبعضها وجود المدلول بدون الدليل وهو غير معقول : وتوضيحه انه اذا صح دليلنا وثبت ان جميع المدارات علة وان الدوران دليل العلية مع ثبوت عدم عليّة بعض المدارات كما في المتضايقين لزم عليه وجود الدليل وهو الدوران مع عدم المدلول وهو عليّة المدار في المتضايقين وذلك لا يضر لجواز تخلف الدليل عن المدلول لمانع كما هنا فان معية المتضايقين مانعة من عليّة أحدهما للآخر . وإذا صح دليلكم وثبت أن جميع المدارات ليست علة وان الدوران ليس دليلا للعليّة مع ثبوت عليّة بعض المدارات للدائر كما في السقمونيا للاسهال لزم عليه وجود المدلول وهو عليّة بعض المدارات من

غير الدليل لان الفرض أن الدوران ليس دليلاً للعلية وأنه لا دليل غيره وذلك غير معقول (فان قلت) كيف يثبت في الدليل الاول على جميع المدارات للدائر مع تسليم مقاله الثاني من عدم على بعض المدارات للدائر كما في المتضايين؟ وكيف يثبت في الدليل الثاني عدم على جميع المدارات مع تسليم مقاله الاول من على بعضها كالسقمونيا؟ وهل هذا الاعتراف من المستدل والمعارض بصحة اجتماع على بعض المدارات مع عدم على البعض الآخر؟ وبعبارة أخرى هو اعتراف منها بطلان الكبرى في دليلها؟ (قلت) الواقع ان دليل المعل قد آل بعد الاعتراض عليه بالمعارضة والجواب عنها بالترجيح الى أن بعض المدارات قد ثبتت عليها وأنه ليس لها دليل سوى الدوران فيلزم أن يكون دليلاً على العلية أينما وجد وتختلف دلالة في بعض الصور لما منع لا يقدح في كونه دليلاً . وإذا كان مآله كما قررنا صح تقريره من أول الامر بهذه الكيفية فيرجع الى الدليل الذي سنذكره بعد فتدبر والله أعلم . (الدليل الثالث) ما ذكره الامام في المحصول ولم يذكره البيضاوى في المنهاج وتقريره : انه ثبت أن بعض الدورانات يفيد العلية وإذا كان بعضها يفيد وجب أن تكون جميع الدورانات كذلك أى مفيدة للعلية (أما) انه ثبت أن بعض الدورانات يفيد العلية فدليله انه اذا دعي شخص باسم فغضب ثم تكرر الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حصل ظن انه انما غضب لانه دعي بذلك الاسم . وذلك الظن انما حصل من الدوران لانه إذا قيل للناس لم اعتقدتم ذلك قالوا لاجل انا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد أخرى فيعللون الظن بالدوران (وأما) انه إذا ثبت أن بعضها يفيد العلية لزم أن يكون جميعها كذلك فدليله قوله تعالى (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) كذا في المحصول وهو من أعجب ما رأيت في الاستدلال فانه ضعيف جداً إذ لا سبيل الى مراعاة التسوية في كل الامور وقد قال صاحب التنقيح يلزم منه الحكم بمجهل كل انسان وجمارية كل حيوان وامكان كل معلوم ووقوع كل ممكن وصدق كل متحدث وكذب كل مدع وحل كل مأكل وإباحة كل قتل وهكذا وما كان اغناه عن الاستدلال بهذه الآية بتقرير الدليل

كما قررنا ما انتهى اليه الامر في الدليل السابق بان يقال: متى ثبت أن بعض الدورانات من حيث هي دورانات تفيد العلية ثبت أن الدوران في ذاته يفيد العلية وتخلفه في بعض الصور لما منع لا يقدح في ذلك * قال الاصفهاني في شرح المحصول: واعلم أن هذا المنع يسمى بالمنع المشكل وهو اناسلم دلالة تلك الدورانات الخاصة ونمنع دلالة هذا الدوران أو نسلم علية المدار في موضع الاجماع ونمنع عليته في موضع النزاع * ثم قال: واختلفت أجوبة الائمة عن هذا المنع. ثم ذكر أجوبة كثيرة وأطال في ذلك بما لم أر في ذكره فائدة * هذا واعلم أن إمام الحرمين له طريقة أخرى في الاستدلال على دلالة الدوران وملخصها كما يؤخذ من الاصفهاني أن وجود الوصف مع وجود الحكم وعدمه مع عدمه يغلب على الظن كون ذلك الوصف علة أي أن الطرد والمكس يفيد غلبة الظن بانتصاب المطرد والمنعكس علما قال وذلك بالضرورة * ثم نقول ان كل ما أفاد غلبة الظن فقد ثبت وجوب العمل به لما علم من حال الصحابة رضوان الله عليهم انهم كانوا يعتبرون نصوص النبي صلى الله عليه وسلم ويلحقون بالنصوص ما غلب على ظنهم انه في معنى المنصوص اه ملخصا من الاصفهاني وقد أثرنا تلخيصها على ذكرها بنصها مع أن التلخيص يذهب بهجتها لأنها عبارة طويلة وفي عدة مواضع والمقام غير محتاج لمثل هذا التطويل * هذا تمام الحجاج للمذهب الاول. واحتج لمن قال بعدم دلالة الدوران على العلية بأمور (الاول) لو دل الدوران على العلية لكان كل مدار علة للدائر معه لكن التالي باطل فالمقدم مثله ويثبت تقيضه وهو المطلوب (أما) الملازمة فوجهها أن الدوران اذا كان من أدلة العلية يلزم من تحققه تحقق مدلوله وهو كون المدار علة للدائر (وأما) بطلان التالي فدليله وجود صور تحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية وهذه الصور كثيرة جداً. قال الامام في المحصول لو أردنا استقصاء القول في الدورانات المنفكة عن العلية لطال الكلام وقد اقتصر على ذكر أربع عشرة صورة ونحن نقف على أوضحها (منها) العلة مع المعلول اذا كانا متلازمين نفيا وإثباتا فالدوران مشترك بينهما والعلية غير مشتركة (ومنهما) الجوهر والعرض فلهما متلازمان نفيا وإثباتا

و ذات الله وصفاته متلازمان وكل صفة من صفاته مع سائر الصفات كذلك ولا علية هناك (ومنها) المضافان كالأبوة والبنوة والمولى والعبد (ومنها) المكان والتمكن والحركة والزمان فإنه لا ينفك واحد منهما عن الآخر مع عدم العلية (ومنها) الجهات الست فإنه لا ينفك واحدة منها عن الأخرى مع عدم العلية (ومنها) الحد مع المحدود فإنه لا ينفك كل منهما عن الآخر ولا علية (والجواب) بمنع الملازمة اذ لا تقول بأن الدوران يفيد ظن العلية مطلقاً بل بشرط عدم المانع بأن لا يقوم عليه دليل يقدح في كون المدار علة كما في هذه الصور وما شابهها * قال الامام واذا اخصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكره في هذا الدليل اه والله أعلم .

(الثاني) وهو الذي عول عليه المتقدمون كما في المحصول أن الاطراد وحده ليس طريقاً إلى علية الوصف بالاتفاق وان الانعكاس غير معتبر في العال الشرعية وإذا كان كل واحد منهما لا يدل على العلية كان مجموعهما كذلك (والجواب) أنه لا يلزم من أن يكون كل واحد منهما لا يفيد العلية أن يكون المجموع كذلك . فإنه قد ثبت للمجموع ما لا يثبت لكل جزء . (الثالث) أن الدوران لا ينفك عن المزاحم وما كان كذلك لا يفيد العلية . وبيانه أن الحكم كما دار مع الوصف وجوداً وعدماً دار مع تعين ذلك الوصف ومع حصوله في ذلك المحل . وحينئذ يجب أن يكون التعين أو حصول الوصف في المحل جزء علة فلا تحصل التعدية أصلاً (والجواب) أن كلا من التعين وحصول الوصف في المحل من قبيل الامور العدمية فلا يصلح للعية كذا في المحصول . وقد نازعه الاصفهاني ومحل الكلام على التعين وأنه من الامور الوجودية أو العدمية في العلوم العقلية (الرابع) ان الوصف المدار يجوز أن يكون وصفاً ملازماً للعلة وليس هو العلة وذلك كالرأحة المحصورة الملازمة للاسكار ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لا تنفاه وصف غيره بدلالة السبر أو بان الاصل عدمه فيلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم وهو كاف في الاستدلال على العلية (والجواب) انا لانسلم الاحتياج إلى السبر دائماً . نعم يحتاج إلى الاستصحاب ولا ضرر فيه كما سبق والله أعلم *

تتمه

إذا أبدى المعارض وصفاً آخر غير المدار ترجح جانب المستدل بالتعددية لوصفه على جانب المعارض حيث يكون وصفه قاصراً (مثاله) أن يقول المستدل: إن علة حرمة الربا في الذهب النقدية فيقول المعارض بل العلة الذهبية فكل من العلة التي أبدأها المستدل والتي أبدأها المعارض يدور معها الحكم وجوداً وعدماً لكن التي أبدأها المعارض قاصرة على محل الحكم وهو الاصل. وعلة المستدل متعددة فترجح بالتعددية للفرع على علة المعارض فإن كان الوصف الذي أبدأه المعارض متعدداً إلى الفرع المتنازع فيه مع اتحاد مقتضي وصفيهما ضراً بإدأؤه عند مانع علتين دون مجوزهما وطلب الترجيح أو كان متعدداً إلى فرع آخر طالب الترجيح من خارج لتعادل الوصفين حينئذ * واعلم أن مثل هذا لا يختص بمسلك الدوران بل يأتي في المناسبة وغيرها والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * هذا تمام القول في مسلك الدوران وسنشرع في مسلك السبر والتقسيم والله هو الموفق *

﴿الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية﴾

« السبر والتقسيم »

وفيه مبحثان (الأول) في تحقيق معناه (والثاني) في تقسيمه وبيان ما انفق على افادته العلية وما اختلف في افادته مع ذكر وجه كل مذهب (الأول) في تحقيق معناه أما السبر فمعناه في اللغة الاختبار ومنه المسبار وهو المبل الذي يختبر به الجرح (وأما) التقسيم فمعناه في اللغة تجزئة الشيء ثم أطلق مجموع هذين اللفظين في الاصطلاح على مسلك خاص من مسالك العلة وعرفوه بأنه حصر الاوصاف التي توجد في الاصل والتي تصلح للعلية في بادىء الرأي ثم ابطال ما لا يصلح منها فبتعين الباقي للعلية . والمراد بالحصر مجرد ذكر الاوصاف وليس المراد منه أن تذكر منحصرة أي مرددة بين النفي والاثبات ليشمل قسمي التقسيم المنحصر والمنتشر . فالمسلك مجموع الامرين والتقسيم راجع الى الحصر والسبر

راجع

راجع الى الابطال وذلك لانه اذا قال مثلا بحثت عن أوصاف السبر فلم أجد ما يصلح للعلية في بادىء الرأي سوى الطعم والكيل والقوت لكن الكيل والقوت لا يصلحان عند التأمل فتعين الطعم فقد حصر ما يصلح للعلية فيما ذكره على وجه التقسيم باو وبين بيحته الذى هو السبر والاختبار بطلان ما عدا الطعم * اذا علمت ذلك فتسمية هذا المسلك بمجموع هذين الاسمين واضحة الا أن الموافق للترتيب الخارجى تقديم التقسيم على السبر فى التسمية بان يقال - التقسيم والسبر - ولعلمهم عكسوا الترتيب لان السبر هو أهم الامرين فى الدلالة على العلية والتقسيم يعتبر وسيلة اليه وقد يقتصر على واحد منها فقط كما صنع البيضاوى فى المنهاج فقد أطلق على القسم الاول منه التقسيم الحاصر وعلم القسم الثانى السبر غير الحاصر تنبيها على جواز الاقتصار فى التسمية على واحد منها وليس غرضه أن الاول لا سبر فيه والثانى لا تقسيم فيه إذ لا يتحقق المسلك بواحد منها فكل من القسمين فيه حقيقة السبر والتقسيم الا أن التقسيم فى الاول حاصر وفى الثانى غير حاصر * ثم اعلم أن إبطال ما لا يصلح من الاوصاف للتعليل انما يكون بطرق الابطال المعلومة (فمنها) بيان أن الوصف طردى أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه سواء كان ذلك فى جميع الاحكام كالطول والقصر بالنسبة للآدميين فانهما لم يعتبرا فى شيء من الاحكام لافى القصاص ولا فى الكفارة ولا فى الارث ولا فى ولاية النكاح ولا فى غيرها فلا يعال بهما حكم أصلا أو فى بعض الاحكام كالد كورة والانوثة فانهما لم يعتبرا فى العتق فلا يعال بهما شيء من أحكامه وان اعتبرا فى غيره كالشهادة والارث والقضاء وولاية النكاح . (ومنها) أن لا تظهر مناسبة الوصف المحذوف بعد البحث عنها . ويكفى فى عدم ظهور مناسبة قول المستدل بحثت فلم أجد ما يؤم أى يقع فى الوهم - أى الذهن - مناسبة بعد السبر مع أهلية النظر فان ادعى المعارض ان الوصف المستبقى لم تظهر فيه مناسبة أيضا فليس للمستدل بيان مناسبة لأنه انتفال من طريق السبر الى طريق المناسبة والانتقال يؤدى الى الانتشار وهو محذور لانه مظنة الغضب والحية فيؤدى (٤٧ - ج - ١ - نهاس العقول)

إلى إخفاء الحق غاية الامر أنه يحصل التعارض بين سبره وسبر المعارض النافي
 لعلية المستبقى فيحتاج الى الترجيح بين السبرين . ومن وجوه الترجيح كافي
 التفاضل في ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا لتعدية الحكم ووصف المعارض
 موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدها * ومن
 طرق الابطال الالغاء وهو بيان أن الحكم في الصورة الغلانية ثابت بالمستبقى
 فقط فيعلم أن المحذوف لا أثر له في العلية وأن الوصف المستبقى مستقل بها
 ثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أم لم يوجد وهذا من حيث
 أنه يثبت به عدم عليية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة يشبهه
 نفي العكس الذي لا يفيد عدم العلية لما تقرر أن العكس ليس بشرط في العلل
 وإمكانه ليس عينه وإنما يكون إياه لو كان المقصود نفي كون المحذوف علة لانتفاء
 الحكم وليس كذلك بل المقصود نفي كونه جزء علة والمستبقى جزء آخر اذ لو
 كان كذلك لما استقل المستبقى بالحكم في تلك الصورة مع أنه قد استقل . وإنما كان
 المقصود نفي كون كل من المحذوف والمستبقى جزء علة لا نفي استقلال المحذوف
 بالعلية لان القائس لا حاجة له الى نفي استقلال المحذوف لان المعارض اذا سلم استقلال
 المستبقى فقد تم المطلوب . قال العلامة العوض ولكن هذا يشكل من وجه آخر وهو
 أن يقال : لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف حتى يثبت كون
 الحكم معللا به وحده . حينئذ يستغنى به عن الاصل الاول وعن ابطال وصف فيه
 (مثاله) اذا قال القوت باطل (أى فيما اذا قاس الذرة على البر بجامع الطعم أو الكيل
 أو القوت) لان الملح ربوي وليس بقوت يقال له قس ابتداء على الملح يسقط عنك
 مؤنة التعليل بالقوت وقد يقال ان هذا لا يستمر اذ ربما كان في الملح أوصاف
 ليست في البر يحتاج في ابطالها الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة في البر أو أكثر
 منه والله أعلم *

واعلم أن صاحب مسلم الثبوت اشترط في الابطال أن لا يكون طريقه شاملا
 لابطال الباقي لئلا يلزم عليه الباطل فاذا كان طريق الحذف عدم ظهور المناسبة

فلا بد أن لا يتحقق في الباقي بل لا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالتقاء والطرود لان المعارض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل هو ناقض . وأيضا الترجيح انما يكون بعد الصلاح أم (قلت) إذا نظرنا الى أن الحكم لا بد له من علة وقد بطل ما عدا الوصف المستبقي تعين أن يكون هو العلة بقطع النظر عن صلاحيته لان حاصل الاستدلال بالسبر والتقسيم عند القائل به ان المستدل مثلا استدل بعدم المناسبة في النفي وبالأخصار في الاثبات ولم ينظر فيه لكونه مناسبا أولا لانه متى انتفى غيره انحصر فيه وهو كاف غاية الامر انه اذا عارضه سبر آخر احتاج المستدل لترجيح سبره بما تقدم والله أعلم *

﴿ البحث الثاني في تقسيمه ﴾

« ويان ما اتفق علي إفادته العلية وما اختلف فيه »

ينقسم هذا المسلك إلى قطعي وظني ولتوضيح ذلك نهد له بمقدمة فنقول اعلم أن التقسيم وهو أحد جزأي هذا المسلك ينقسم الى منحصر ومنتشر لانه اما أن يكون مردداً بين النفي والاثبات بحيث يكون حاصراً لجميع أوصاف الاصل لا يجوز العقل وصفاً آخر غيرها أو لا يكون كذلك . فالاول المنحصر أو الحاصر والثاني المنتشر وطريق إيراد الاول أن تقول : الحكم اما أن يكون معللاً بعلة أولاً والثاني باطل فتعين الاول وتلك العلة اما الوصف الغلاني أو غيره والثاني باطل فتعين الاول . ويقوم مقام ذكر جميع الاوصاف في كونه منحصرأ حصول الاجماع على أن العلة لا تعدوما ذكر من الاوصاف كما لو حصل الاجماع على أن علة الربا اما الطعم أو السكيل أو القوت أو المال فان التقسيم يذكر هذه الاوصاف الاربعة فقط مع الاجماع على نفي غيرها من قبيل المنحصر . ثم إذا كان التقسيم منحصرأ كما ذكرنا وكان ابطال ما عدا الوصف المستبقي بعد السبر قطعياً كان هذا المسلك قطعياً وإذا كان التقسيم منتشراً أو كان الابطال ظنياً ولو كان التقسيم منحصرأ كان هذا المسلك ظنياً (مثال) القطعي أن تقول : العالم اما قديم أو حادث لكن كونه قديماً باطل قطعاً فتبين انه

حادث قطعاً (ومثال) الظنى - والتقسيم منحصر - أن قول: ولاية الاجبار اما أن تكون معلة أو لا والثانى باطل قطعاً بالاجماع والملة إما الصغير أو الهكارة أو غيرها وكون العلة غيرها باطل قطعاً بالاجماع وكون العلة هي الصغير باطل لأنها لو علت بالصغير ثبتت على الثيب الصغيرة لوجود الصغير فيها وذلك باطل لقوله صلى الله عليه وسلم «الثيب أحق بنفسها» أخرجه مسلم بلفظ الأيم وإنما كان ظنياً لأن ابطال عاية الصغير ظني ولذلك خالف فيه أبو حنيفة رضى الله عنه (ومثال) الظنى - والتقسيم منتشر - أن قول: علة حرمة الربا اما الكيل أو القوت أو المال أو الطعم والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به . وهذا المثال انما يكون التقسيم فيه منتشراً إذا لم يحصل الاجماع على أن حرمة الربا معلة وعلى أن العلة لا تعدو هذه الاوصاف الاربعة فان حصل الاجماع على هذين الامرين كان التقسيم منحصرأ لا منتشراً كما سبق وهو مع ذلك ظني لان ابطال ما عدا الطعم ظنى *

وقبل أن نبين حجية كل من القطعى والظنى وفاقاً وخلافاً ننبه على عبارتين لاسنوى في شرح المنهاج فان فيهما موضع نظر (الاولى) قوله وهذا القسم يعنى التقسيم الحاصر يفيد القطع ان كان الحصر فى الاقسام وابطال غير المطلوب قطعياً اه فان قوله ان كان الحصر فى الاقسام لاوجه له لان المحدث عنه هو التقسيم الحاصر وهو من حيث هو قطعى دائماً وإنما يكون المسلك معه ظنياً إذا كان الابطال ظنياً كما سبق فالاولى الاقتصار على قوله ان كان ابطال غير المطلوب قطعياً *

(الثانية) قوله قال فى المحصول وهذا اذا لم يتعرض للاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة فى الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعياً اه فان قوله كان قطعياً ان كان مراده بذلك قطعية المسلك فغير صحيح لان قطعية المسلك تتوقف كما علمت على قطعية الابطال أيضاً وان كان مراده قطعية التقسيم (أى انه يكون بهدين الاجماعين منحصرأ لا منتشراً) فسلم وان كان خلاف ظاهر العبارة * وليست هذه العبارة التى نقلها الاسنوى عبارة الامام فى المحصول بل الذى فى المحصول انه أورد مثال حرمة الربا وتعليلها للتقسيم المنحصر مع ادعاء الاجماع على تعليل حرمة الربا وعلى أن العلة منحصرة فى أربعة أشياء - بالطعم - والكيل - والقوت - والمال * ثم أورد

هذا المثال بعينه للتقسيم المنتشر وقيد به بما اذا لم يدع الاجماع على ما ذكرنا . ففناد
كلام الامام هو ما قلناه من الاحتمال الصحيح في عبارة الاسنوى والله أعلم .
ثم ان القطعي من هذا المسلك حجة في العلبيات والعمليات بالاتفاق وان كان
حصوله في الشرعيات عسراً جداً (وأما) الظني فقد اختلفوا فيه على أربعة أقوال
(الاول) انه حجة للناظر والمناظر وحكاية صاحب مسلم الثبوت عن الاكثر (الثاني)
انه حجة للناظر فقط واختاره الآمدي (الثالث) انه حجة للناظر والمناظر بشرط
الاجماع على تعليل حكم الاصل وعليه امام الحرمين (الرابع) انه ليس بحجة مطلقاً
وتقله في البرهان عن بعض الاصوليين وتقله صاحب مسلم الثبوت عن الحنفية الا
الشيخ أبا بكر الجصاص والشيخ المرغيناني . وحجة الاول انه يشير غلبة الظن وما
كان كذلك يجب العمل به أما بالنسبة الى الناظر فظاهر وأما المناظر فوجه كونه
حجة عليه انه يفيد الظن مالم يدفعه وما يفيد الظن يجب العمل به فان كان المناظر
مجتهداً وجب عليه وان كان مقلداً توجه الالتزام على من قلده (فان قلت) لانسلم انه
يفيد غلبة الظن بعلة هذا الوصف لان من الاحكام ما لا يعمل بدليل أن علة العلة
غير معلة والالزام التسلسل واذا ثبت أن من الاحكام ما لا يعمل فلا مانع أن يكون
هذا الحكم من جملة ما لا يعمل ولو سلم كونه معلة فلا نسلم الحصر فيجوز أن
يكون هناك وصف لم يذكر هو العلة . وبهذين الاحتمالين اللذين لا ينفكان عنه لا يفيد
غلبة الظن (قلت) قد سبق في مسالك المناسبة أن الادلة العقلية والسمعية دلت على أن
أحكام الله تعالى معلة بالحكم والمصالح على النحو الذي قررناه هناك وما استدلل
به من أن علة العلة غير معلة فيه نظر من وجهين الاول أن علة العلة ليست مما نحن
فيه (والثاني) أنها من الامور الاعتبارية التي لا تعمل كما هو مقرر في علم الكلام وعلى
تسليم أن منها ما لا يعمل فالغالب فيها التعليل وحينئذ يكون احتمال كون هذا الحكم
غير معلل مرجوحاً لا ينافي غلبة الظن (وأما) احتمال أن هناك وصفاً آخر - يعني فلا يكون
الحصر فيما ذكره محتملاً - فلا يمنع غلبة الظن لان الحاصر ان كان ناظر الخصره فيما ذكره
انما كان بحسب ما أدى اليه نظره واجتهاده فيجب عليه أن يعمل به ولا يكابر نفسه
وان كان مناظراً وهو عدل فيه أهلية النظر فيمكن أن يقول: بحثت فلم أجد غير هذه

الأوصاف والأصل عدم ماسواها فيندفع عنه منع الحصر ويلزم المعارض قبوله ويكون حجة عليه . فإن أبدى المعارض وصفا آخر لم يذكره المستدل وجب على المستدل إبطاله والانتقطع . ويقبل من المعارض إبداء هذا الوصف من غير أن يكاف بيان صلاحيته للتعليل . ووجه القول الثاني أن ظن الشخص لا يقوم حجة على خصمه فلا يكون حجة إلا للناظر دون المناظر . وفيه نظر فانا قد بينا أنه إذا كان مفيدا لغلبة الظن في ذاته من غير دافع كانت حجة للمناظر أيضا . ووجه القول الثالث أنه لو لم يكن حجة في حال الإجماع على تعليل حكم الأصل لأدى بطلان الباقي إلى خطأ المجمعين . وفيه نظر فانه لا ينافي أنه في غير هذه الحالة لأفادته غلبة الظن حجة أيضا . ووجه القول الرابع أنه يجوز بطلان الباقي وفيه نظر لما علمت من أن الحكم لا بد له من علة فإذا بطل ماعدا المستبقى تعين للعلة ولا أثر لجواز بطلانه . واستدل له صاحب مسلم الثبوت بأن الوصف الباقي بعد الحذف لم يثبت اعتباره شرعا لظهور التأثير اهـ وقد علمت ما يتعلق بالتأثير عندهم في مسالك المناسبة والله أعلم .

تمة لمسالك السبر والتقسيم في أمور

(الاول) السبر والتقسيم هو بعينه القياس الاستثنائي الذي كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع وصغراه رفع أحد المتنافيين فينتج اثبات الآخر وقد تقدم في تقرير الامثلة ما يرشد إلى ذلك . (الثاني) ذكر الزركشي في البحر المحيط أن ما ذكره من أن هذا النوع من المسالك والمشهور ونازع فيه جماعة من المتأخرين (منهم) أبو العباس القرطبي في جدله ثم بين وجه ذلك وحاصله : أن الوصف الذي يبقيه السبر (إما) أن يكون مناسبا أو شبيها أو طرديا فإن كان الأول فدليل عليه المناسبة وإن كان الثاني فدليل عليه الشبه وإن كان الثالث فلا يصح التعليل به على الصحيح إلا أن السبر عين دليل الوصف فهو شرط لدلائل اهـ ملخصا (أقول) وفي ذلك نظر فإن السبر والتقسيم عند القائلين بحجته يدل على علية الوصف المستبقى بعد السبر من غير أن يبين كونه مناسبا أو غيره فهو دليل على العلية مستقل لا يحتاج إلى غيره على أنه إذا صح ما قالوه جرى مثله في الدوران السابق والله أعلم . (الثالث) نقل إمام الحرمين

في البرهان عن القاضي أن السبر والتقسيم من أقوى ما يثبت به العلل ووجهه الانباري بان مثبت العلة بالمناسبة أو الشبه يكتفى منه بالنظر في ذلك وان أمكن أن يبدى الخصم معارضا راجحا . وأما إذا استند الى السبر والتقسيم فقد وفي الوظيفة من اول الامر ولم يتوقع ظهور ما يقدح أو يضر . ونازعه ابن المنير وقال نحن ندفع أصل كونه مسلكا فضلا عن كونه متميزا كذا في البحر المحيط (الرابع) قال الزركشي في البحر: السبر بالبحث وعدم العثور يدخل في جميع المسالك الاجتهادية ولا خصوص له بما نحن فيه اهـ (الخامس) قال ابن القطان اختلف أصحابنا فيما اذا كان في المسألة علل ففسدت جميعها الا واحدة هل يكون فسادها دليلا على صحة هذه ؟ فقول لا حتي يقوم دليل على صحتها وقيل نعم لانه ثبت انه لا بد أن تكون احدى العلل صحيحة فاذا بطل ما عداها وقد علمنا أن الحق لا يخرج عنها ثبت أن تلك صحيحة ونصره ابن القطان اهـ (قلت) لعل هذا الخلاف يرجع الى أن السبر والتقسيم دليل مستقل على العلية أولا ؟ فان قلنا بالاول فلا نحتاج لاقامة الدليل على صحة الاخرية (وان قلنا) بالثاني احتجنا لذلك والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * هذا تمام القول في مسلك السبر والتقسيم . وسنشرع في مسلك الطرد والله هو للوفيق

الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية

الطرد

وفيه مبحثان (الاول) في تحقيق معناه (والثاني) في بيان الخلاف في دلالة على العلية مع الاستدلال لكل قول (الاول) في تحقيق معناه أما في اللغة فهو مصدر بمعنى الابعاد يقال طردته طردا من باب قتل وأطرده الساطان عن البلد أخرجه منه ويقال طردت الخلاف في المسألة طردا أجرته كأنه مأخوذ من المطاردة وهو الاجراء للسباق ويقال اطرده الامر اطرادا اتبع بعضه بعضا واطرده الماء كذلك * واهل هذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحي الآتي ولذلك قال الاسنوي: الطرد مصدر بمعنى الاطراد . وأما في الاصطلاح فهو مقارنة الوصف غير المناسب والشبهى للحكم في جميع الصور ما عدا المتنازع فيها . وذلك بان ينص الشارع على حكم في محل

فيه وصف طردى مقارن لذلك الحكم في جميع صورته ما عدا الصورة المتنازع فيها وهي صورة الفرع الذي يراد ثبوت الحكم له لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم : فخرج بقولنا غير المناسب مسلك المناسبة وبقولنا والشبهى مسلك الشبه وبالاقتصار على المقارنة في الوجود خرج الدوران فإنه مقارنة في الوجود وفي العدم كما سبق على أن الدوران قد يكون الوصف فيه مناسبا (وأما) السبر والتقسيم وتنقيح المناط فيهما فخرجهما واضح (فإن قلت) مسلك النص والاجماع بأى قيد خرجا (قلت) هما خارجان من أول الامر عن الجنس في التعريف (وأما) مقارنة الوصف المنصوص على عليته أو المجمع عليها للحكم فهي خارجة بقولنا غير المناسب وغير الشبهى فإن المنصوص أو المجمع على عليته لا يعدوها كما هو واضح (مثال) لطر دأن تقول: الخل لا تبني على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن فالوصف وهو عدم بناء القنطرة على جنسه وصف طردى ومقارنته للحكم طرد بالمعنى المصدري وهو المسلك (فإن قلت) أن الوصف في هذا المثال مطرد منعكس لأنه كلما اتقى بناء القنطرة اتقى إزالة النجاسة وكما وجدت وجدت. ففيه الدوران دون الطرد (قلت) أن الاعتبار في الدوران الاطراد والانعكاس في الشيء الواحد كالخمر إذا صار خلا فكذلك الاعتبار في الطرد وهو الاطراد في الشيء الذي لا تبني على جنسه القنطرة كالدهن وعدم الانعكاس فيه بأن يكون إذا بنى عليه القنطره لا يظهر لما علم من نص الشارع فيه وليس المراد بالانعكاس هو أن الشيء الذي يبنى عليه القنطرة وهو الماء يظهر * كذا في تقرير العلامة الشرييني ومنه تعلم أن الدوران إنما يكون في صورة واحدة لا في صورتين وكذلك عدم الانعكاس في الطرد والله أعلم * قال الامام في المحصول ومنهم من بالغ وقال : مهما رأينا الحكم حاصل مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية اه فيكون للطرد تفسيران - مقارنة الوصف الطردى للحكم في جميع الصور - أو مقارنته له ولو في صورة واحدة والثاني أعم من الاول والله أعلم *

البحث الثاني في ذكر الخلاف في حجية الطرد

أما القائلون بعدم حجية الدوران فيقولون بان الطرد ليس بحجة بطريق الاولى (وأما) القائلون بحجية ذلك فقد اختلفوا في حجية الطرد على مذاهب أربعة المذهب الاول أنه ليس بحجة مطلقا (أى لا بالتفسير الاول ولا بالتفسير الثانى) وهو المختار * قال الزركشي في البحر والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل لأنه من باب الهذيان * وقال إمام الحرمين وتناهى القاضى في تغليب من يعتقد ربط حكم الله به . ونقله السكيا عن الاكثرين من الاصوليين . ونقله القاضى أبو الطيب عن المحصلين من أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين * وقال القاضى حسين فيما نقله البغوى في تعليقه عنه لا يجوز أن يدان الله به * قال ابن السمعاني ومضى أبو زيد الدين يجعلون الطرد حجة والطرد دليلا على صحة العلية حشوية أهل القياس . قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء * (الثانى) هو حجة مطلقا بالتفسيرين وهذا ضعيف جداً ولم أعثر على القائل بذلك * (المذهب الثالث) هو حجة بالتفسير الاول دون الثانى . ونقله في البحر المحيط عن طوائف من الحنفية وهو غريب ومال اليه الامام الرازى وجزم به البيضاوى في المنهاج * قال ابن السمعاني وحكاه الشيخ في التبصرة عن الصيرفي * قال الزركشى وهذا فيه نظر فان ذلك في الاطراد الذى هو الدوران * وقال القاضى أبو الطيب ذهب بعض متأخرى أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية واقتضى به قوم من أصحاب أبي حنيفة في العراق فصاروا يطردون الاوصاف على مذاهبهم ويقولون أنها قد صحت كقولهم في مس الذكر مس آلة الحرث فلا ينقض الوضوء كما اذا مس الفدان وأنه طويل مشقوق فأشبه البوق . وفي السعى بين الصفا والمروة انه سعى بين جبلين فلا يكون ركنا في الحج كالسعى بين جبلين بنيسابور ولا يشك عاقل ان هذا سخف اه (الرابع) ما ذهب اليه الكرخى وهو انه مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا الفتوى به . وهذا القول ضعيف بل متناقض كما قال امام الحرمين فان المناظرة مباحة عن مأخذ أحكام الشريعة . والجدال استيقاها (٤٨ - ج - ١ - نبراس العقول)

على أحسن ترتيب وأقربه الى المقصود وليس في أبواب الجدل ما يسوغ استعماله في النظر مع الاعتراف بأنه لا يصح أن يكون مناطاً للحكم . وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما تمسك به خصمه فان اعترف به فقد كفى المؤنة وعاد الكلام نكداً وعناداً وأضحى لجاجاً وخرج عن كونه حججاً اهـ ونحن نكتفي في شأن هذا المذهب بهذا القول وتقتصر في الحجاج على ما للمذاهب السابقة وقبل أن نشرع في الحجاج ننبه على عبارة الاسنوى فان فيها موضع نظر وذلك أنه نسب الى الامام الغزالي انه ذهب الى حجية الطرد في كتابه شفاء الغليل فان الناظر في هذه النسبة يتعجب جداً لان الغزالي لم يحتج بالدوران فكيف يحتج بالطرد وقد سبق تصريحه في شفاء الغليل بعدم حجية الدوران وقد بقيت متعجباً من هذه النسبة لأدري وجهة النظر فيها حتي اطلعت على البحر المحيط للزركشي فرأيت نقل فصلاً من شفاء الغليل في هذا الموضوع ففهمت السر في ذلك وما أنا نقل العبارة بنصها ومنها تعلم الحقيقة مع منشأ الغلط في هذه النسبة قال الزركشي رحمه الله (فصل) ساق الغزالي في شفاء الغليل من كلام الشافعي واحجابه هنا امرأ حسناً ينبغي للفقهاء الا حاطة به فقال : قياس الطرد صحيح والمعني به التعليل بالوصف الذي لا يناسب . وقال به كافة العلماء كمالك وابي حنيفة والشافعي . ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبي زيد واستاذي امام الحرمين فهم من جملة القائلين به الا ان الامام يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بالشبه ويقول الطرد والشبه صحيح وابو زيد يعبر عن الطرد بالتحيل وعن الشبه بالموثر ويقول التحيل باطل والموثر صحيح وقد بينا بأصله انه اراد بالموثر ما اردناه بالتحيل وسنبين ان القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما اردناه بالطرد وان الوصف ينقسم قسمين (مناسب) كما ذكرنا وهو حجة وفاقاً (ومنهم) من يلقيه بالموثر وينكر التحيل (وغير المناسب) ايضاً حجة اذا دل عليه الدليل ومنهم من يلقيه بالشبه حتى يخيل انه غير الطرد وليس كذلك اهـ المقصود منه وقد ذكر في هذا الفصل نقائصه ولسكنه طويل جداً واظن اني لست في حاجة بعد ذكر عبارة الغزالي بنصها الى منشأ الغلط في النسبة والى توضيح

مذهب الغزالي وأنه لا يقول بحجية الطرد المخالف للشبه والمناسب وإنما يقول بحجية الطرد ويعني به بالشبه والله اعلم * وبعد فلنشرع في الاحتجاج للمذاهب السابقة فنقول أما المذهب الأول المختار (وهو أن الطرد ليس بحجة مطلقا) فاحتجوا له بعدة أدلة (الأول) أن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لانفسها وإنما تعلق بها الصحابة إذا عدموا متعلقا من الكتاب والسنة فاجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالأقيسة الصحيحة كما سبق والذي تحقق لنا من مسالكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتناق محاسن الشريعة (فأما) الأحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل نظرهم إلى ما ذكرناه دليل على أنهم كانوا يأبونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لأحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه اه ابن السبكي وخلاصته ان أهم مستند للعمل بالقياس إنما هو عمل الصحابة به وعملهم كان قاصرا على قياس العلة والشبه دون قياس الطرد * ثم انه إذا بطل العمل بقياس الطرد لم يكن الوصف الطردى علة ولم يكن الطرد بالمعنى المصدري مسلكا دالا على العلية وهو المطلوب (الثاني) ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فإذا أثبت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة ويثبت عليه بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل كذا في المحصول * وهذا الدليل ضعيف لان الطرد مقارنة الوصف للحكم فيما عدا الفرع كما سبق : فلا استدلال بمصاحبة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا الفرع فلا يلزم الدور وهو واضح (الثالث) انه لو كان مجرد مقارنة يفيد العلية لكان مثل الجوهر والعرض والذات والصفات علة ومعلولا مع انه لا علية بينها * وفيه نظر فان غاية هذا الدليل وجود الطرد منفكا عن العلية وهذا لا يقدح في دلالة على العلية ظاهرا فان معظم المسالك كالمناسب والایماء والدوران قد ينفك عن العلية ولا يعتبر ذلك قادحا كما تقدم (الرابع) أن نجوين العمل بالطرد خصوصا على التفسير الثاني يفتح باب الهذيان كقولهم في إزالة النجاسة . مائع لا تبني على جنسه القنطرة كالدهن : وكقول بعضهم في مسألة

اللمس: طويل مشتوق فلا تنتقض الطهارة بلمسه كالسبق الي غير ذلك من الامثلة *
 (الخامس) ان تعين الوصف المعين للعلة مع كونه مساويا لجميع الاوصاف قول
 في الدين بمجرد التشهي فيكون باطلا لقوله تعالى (فخلف من بعدهم خلف أضاعوا
 الصلاة واتبعوا الشهوات) وقد ذكر الاصوليون كثيرا من مثل هذه الادلة . وعلى
 الجملة القول بالطرد ضعيف والله أعلم *

واحتج من قال بحجتيه مطلقا على التفسيرين بما حاصله : انا إذا علمنا ان هذا الحكم
 لا بد له من علة وعلمنا بهذا الوصف مع خلو الذهن عن سائر الاوصاف فلا شك
 انه يحصل الظن بان هذا الوصف علة لهذا الحكم لانه لا جائز ان لا يكون لهذا الحكم
 علة ولا جائز ان تكون العلة وصفا آخر غيره لعدم الشعور بغيره كذا في المحصول .
 وفيه نظر فان خلو الذهن عن سائر الاوصاف مجرد فرض قل ان يقع من مجتهد
 يسعى للوصول الى ما يشير الظن * واحتج من قال بحجتيه على التفسير الاول بوجهين
 (الاول) أن استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب فاذا
 رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف
 حاصلا في الفرع وجب ان يثبت له الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر
 الصور * وتقريره على القانون المنطقي ان تقول: كلما ثبت الحكم مع الوصف في جميع
 الصور ماعدا الفرع ووجد الوصف في ذلك الفرع لزم ثبوت الحكم في الفرع لذلك
 الوصف لكن المقدم ثابت فالتالي مثله وإذا ثبت الحكم في الفرع لوجود هذا الوصف
 الطردى كان هذا الوصف علة وكان الطرد بالمعنى المصدر مسلكا وطريقا دالة على
 العلية وجميعه هو المطلوب (أما) كبرى الدليل فوجه اللزوم فيها انه لو لم يثبت الحكم
 للفرع لم يلحق النادر بالغالب لكن التالي باطل لان الاستقراء دل على ان النادر
 في كل باب ملحق بالغالب وباقي المقدمات واضحة ومسلمة * وهذا الدليل
 مشكل من وجوه منها انه ان ادعي الاستقراء التام فلا يسلم له ذلك وان
 ادعى استقراء بعض الاحكام فلا يجديه نفعا . (ومنها) انه ان اراد أن الشارع
 الحق النادر بالغالب فلا يفيد شيئا وان اراد انه ألحقه به في جميع الصور

فلا يستطيع اثباته وهو مع ذلك منقوض بنقوض كثيرة (منها) أن الغالب في الكلمات المجاز وإذا تعارض في الكلمة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حملت على الحقيقة ومثلها العمومات فإن الغالب فيها التخصيص ولا يحمل العام عليه . وكذلك بيع الطير في الهواء والسماك في الماء وسرقة حبة من حوز منيع ونكاح المجوسية والمرتدة والخثي المشكل فإنها نادرة لم تلحق بالغالب من أجناسها . وإن أراد أن الشارح الحق النادر بالغالب في جميع الصور ما عدا محل النزاع فكذلك يصعب اثباته وهو منقوض أيضا بما تقدم . ولو سلم فهو إثبات للطرد بالطرد ووجهه أنه ادعي أن كل نادر ملحق بالغالب فيما عدا ما نحن فيه من كون الوصف مقارنا للحكم في جميع الصور ما عدا الفرع الذي تحقق فيه ذلك الوصف فيجب أن يثبت له الحكم طرداً لهذا الحكم وإنما وجب إطراد هذا الحكم لأجل إطراد قاعدة الحاق النادر بالغالب إذ لو لم يثبت هذا الحكم في الفرع لوجد نادر لم يلحق بالغالب فلا تكون القاعدة مطردة . فلاطرادها يجب إطراد هذا الحكم فقد أثبتنا إطراد هذا الحكم بإطراد القاعدة فتأمل . واعلم أن الاصفهاني في شرح المحصول لخص قاعدة الحاق النادر بالغالب على وجه ادعي أنه دافع لجميع النقوض الواردة وخلاصة كلامه أن المدعي أن الحكم إذا ثبت في غالب أفراد كلي واحد ولم يعلم أن الحقيقة الكلية تستلزمه ولم يكن الحكم الثابت للأغلب على خلاف الدليل قانا إذا وجدنا فرداً من أفراد ذلك الكلي ولم نعلم انصافه بما ينافي ذلك الحكم حكمنا عليه بذلك الحكم الحاقاً للنادر بالغالب اهـ ثم أورد لذلك أمثلة وبين محترزات القيود التي اعتبرها في القاعدة وهي ظاهرة . ولا يخفى أن ضبطه لهذه القاعدة بما ذكره يبعد ما نحن فيه عن أن يكون مندرجا تحتها إلا على ضرب من التأويل فتأمل . ومن وجوه اشكال هذا الدليل أن المعلوم فيما نحن فيه هو مقارنة الحكم للوصف في أغلب صورته لا كون الحكم معللاً بذلك الوصف الذي هو مقصود من الاستدلال لتوصل الي أن الطرد مسلك يدل على العلية ولا يلزم من غلبة الاقتران كون الوصف علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم

بكونه علة للوصف ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الحكم غير صالح لأن يكون علة للوصف فلا نسلم عدم الأولوية بل عليه الحكم لا تتصور. ولا يخفى أن مثل هذا يرد على الدوران والجواب هو الجواب والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

﴿ تنمية في أمور ﴾

(الاول) قال علماء ناقيا من المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم (الثاني) ذكر في البحر المحيط عن الكيا ان الخلاف في الطرد في غير المحسوسات أما المحسوسات فقد تكون صحيحة مثل مانعه ان البرق يستعقب صوت الرعد فلماذا اطرده وغلب على الظن به (الثالث) قال في البحر المحيط ان الخلاف في هذه المسألة لفظي فان أحدا لا ينكره اذا غلب على الظن وكذلك لا يتبع أحد وصفها لا يغلب وان اطرادها لا يغلب على الظن اهـ

هذا تمام القول في مسلك الطرد . وسنشرع في المسلك التاسع وهو تنقيح أحوال المناط والله الموفق .

﴿ الطريق التاسع من الطرق الدالة على العلية ﴾

تنقيح المناط

التنقيح في اللغة هو التهذيب والتمييز وكلام منقح أي لاشوفيه والمناط - بفتح الميم - في الاصل اسم مكان النوط (أي التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به . أطلق على العلة لان الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها قال ابن دقيق العيد كما في البحر المحيط تعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره اهـ فيؤخذ من ذلك أن المناط بحسب الاصل اسم مكان تعليق شيء محسوس بغيره كذلك ولا يطلق على المعقول *

قال الزركشي في البحر وصار في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره اهـ يعني انه صار حقيقة عرفية (وأما) في الاصطلاح فتنقيح المناط كما في جمع الجوامع أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار ويناط الحكم بالأعم أو يكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد

ويناط الحكم بالباقي وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين (ومثاله) حديث الصحيحين في الواقعة في شهر رمضان فان أبا حنيفة ومالك حذفا خصوص الواقعة وناطا الحكم بمطلق الاقطار * وهذا مثال للقسم الاول. وهو أيضا مثال للقسم الثاني بالنسبة للشافعي رضي الله عنه لان محل الحكم قد اشتمل على عدة أوصاف وهي الواقعة وكون الواطيء أعرايا وكون الموطوءة زوجته وكون الوطاء في القبل. فان الشافعي رضي الله عنه انفى جميع الاوصاف ماعدا الواقعة وناط الحكم بها (فان قلت) أما القسم الاول من تنقيح المناط فظاهر تمييزه عن السبر لان ما هنا نظر فيما دل النص على عليته ظاهراً بخلاف السبر (وأما) القسم الثاني فهو مشتبه به إذ لانص فيه فهل هناك فرق بينهما؟ (قلت) نعم هناك فرق بينهما أشار له المحقق المحلى كما سبق في العبارة التي نقلناها عنه من قوله (وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين) وتوضيحه أن تنقيح المناط فيه اجتهاد في حذف مالا يصلح للعلية من أوصاف المحل واجتهاد في تعيين الباقي لما (وأما) السبر فهو اجتهاد في الحذف فقط ويتعين الباقي للعلية من غير بحث فيه كما سبق (فان قلت) الاجتهاد في التعيين انما يكون ببيان أن الباقي من الاوصاف مناسب أو شبيهي وحينئذ يرجع هذا المسلك الى مسلك المناسبة أو الشبه (قلت سيتضح) الجواب عن هذا السؤال عند تحقيق القول في ان تنقيح المناط من المسالك المستقلة وليس منها في نهاية الكلام عليه * هذا هو تنقيح المناط على ما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع * ثم ذكر فيه مسلكاً آخر سماه الغاء الفارق أي الغاء الوصف الفارق بين الاصل والفرع ببيان عدم تأثيره في الحكم وإنما المؤثر هو المشترك بينهما فيلزم اشتراكهما في الحكم * ولتوضيحه بالمثل أن تقول: ورد في الصحيحين قوله ﷺ «من أعتق شركاً له في عبد فكن له مال يبلغ عن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والافقد عتق عليه ما عتق» قال الفارق بين الامة والعبد الانوثة ولا تأثير لها في منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد. ومثل ذلك صب البول في الماء الراكد مع البول فيه الذي ورد فيه النهي فيقال لا فارق بينهما الا ان الثاني صب للبول في الماء من معدنه مباشرة ولا تأثير له في الحكم فالحكم

وهو الكراهة ثابت للعصب من الأناء . ومثل هذين المثالين ما في قوله عليه السلام «إيمان رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» فإن المرأة بمعناه وقوله تعالى (فقلن نصف ما على المحصنات من العذاب) فإن العبد في معناها وقوله عليه السلام «من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع» فالجارية في معناه وقوله عليه السلام في موت الحيوان في السمن «أنه يراق المائع ويقور ملحو إلى الجامد» فإن العسل وكل جامد في معناه * هذه طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع (وأما) الإمام في المحصول والبيضاوى في المنهاج فقد قصرا تنقيح المناط على ما يكون بالغاء الفارق. وعبارة الإمام . قال الغزالي رحمه الله : الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو أن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا وذلك لا تأثير له في الحكم البتة فيلزم اشتراك الفرع والأصل في ذلك الحكم اه وعبارة البيضاوى : التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق اه ومعنى عبارتيهما أن تنقيح المناط إنما يكون ويحصل بالغاء الوصف الفارق فإذا أُلغاه المجتهد وحذفه عن درجة الاعتبار فقد تنقح المناط ونهذب وتميز لكن قد يقال إن الغاء الفارق بين الأصل والفرع قد يكون من غير معرفة عين العلة المشتركة فإن التنقيح والتهذيب والتمييز للعلة ؟ ولذلك جرى بعضهم على أن الحاق بعدم الفارق بين الأصل والفرع ليس بقياس : وعلى أنه قياس فهو وارد على تعريفه السابق لأنه ليس فيه الحاق بواسطة علة جامعة (اللهم) إلا أن يقال إن الحاق المسكوت بالمنطوق لا بد له من علة مشتركة وإن لم تعين فبالغاء الفارق بينهما تنقحت العلة أى وضح أن الحكم ثابت لامر مشترك بينهما . (فان قلت) ما الفرق بين طريقة الإمام والبيضاوى وبين طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع في بيان تنقيح المناط والغاء الفارق ؟ (قلت) أن قصرنا كلام الإمام والبيضاوى على الغاء الفارق من غير تعيين للعلة المشتركة يكون تنقيح المناط عندهما مبينا لتنقيح المناط عنده ومساويا لالغاء الفارق عنده وإن عمننا في الغاء الفارق عندهما بحيث يشمل ما إذا تعينت العلة بعد الالغاء أو لم تتعين يكون تنقيح المناط عندهما أعم منه عند ابن السبكي وذلك لأن تنقيح المناط عند ابن السبكي بقسميه فيه الغاء الفارق كما لا يخفى لكن مع تعيين العلة بعد الالغاء *

والخلاصة أنه على هذا يكون تنقيح المناط عند الامام والبيضاوي شاملا لتنقيح المناط عند ابن السبكي ولا إلغاء الفارق عنده . ولا يخفى عليك ان ماجرى عليه ابن السبكي هو الانسب والا قرب الكلام الغزالي الذي أوردناه في أول الباب الاول . (فان قلت) ما وجه كون تنقيح المناط علي كلتا الطريقتين من مسالك العلة ؟ (قلت) ان عنيت بالمسلك ما يدل على أصل علة معينة فالقسم الاول مما ذكره ابن السبكي ليس من المسالك لان النص الظاهر دل عليها غاية أنه اقترن بهامالا دخل له في العلية فيحصل الاجتهاد في حذفه عن درجة الاعتبار وكذلك ما سماه إلغاء الفارق لان العلة لم تعين به وانما حصل اللاحق بمجرد الإلغاء كما سبق . بقي القسم الثاني مما ذكره ابن السبكي وقد علمت أنه يشبه بالسبر وان الفرق بينهما أن في التنقيح اجتهاداً في تعيين الباقي كلاجتهاد في حذف ماله دخل له في العلية (وأما) السبر ففيه الاجتهاد في الحذف فقط ويتعين الباقي للعلية من غير حذف . وحينئذ يقال : هل الاجتهاد في تعيين الباقي بواسطة تلخيص مناسبتة للحكم أو شبيهة فلا يعد مساكاً مستقلاً أو الاجتهاد في ذلك يكون بظاهر أعم فيعقل استقلاله ان تصور ذلك . وان عنيت بالمسلك ما يدل على أن بين الاصل والفرع علة مشتركة وان لم تعين أو ماله دخل في تمييز العلة وتخليصها مما ليس له دخل في العلية فالقسم الاول مما ذكره ابن السبكي والإلغاء الفارق من المسالك . وأما القسم الثاني مما ذكره ابن السبكي فقد علمت حاله والله أعلم بالصواب

(تنمة في أمور)

(الاول) بين الامام الرازي صورة الدليل الذي مادته تنقيح المناط بوجهين فقال رحمه الله في المحصول مانصه : واعلم أن هذا يمكن ابراده على وجهين (أحدهما) ان يقال : هذا الحكم لا دله من مؤثر وذلك المؤثر إما القدر المشترك بين الاصل والفرع أو القدر الذي به يمتاز الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغي فثبت أن المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم فيه فهذا طريق جيد إلا انه استخرج العلة بطريق السبر لانا قلنا حكم لا بدله من علة وهي إجابة (٤٩ - ج - ١ نيراس العقول)

الاشتراك أوجه الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع فيلزم تحقق الحكم فيه فهذا هو طريقة السير والتقسيم من غير تفاوت أصلا اهـ قل ابن السبكي يمكن ان يفرق بينهما بأن السير والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية وأما هذا فلا يجب فيه تعيين العلة ولكن ضابطه أنه لا يحتاج الى التعرض للعلة الجامعة بل يتعرض للفارق ويعلم انه لا فارق إلا كذا ولا مدخل له في التأثير كما سبق في الامثلة * ثم قال الامام رضي الله عنه (وثانيهما) أن يقال: هذا الحكم لا بدله من محل ولا يمكن ان يكون مابه الامتياز جزءا من محل هذا الحكم فالمحل هو القدر المشترك فاذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه مثلا يقال مابه امتياز الافطار بالا كل عن الافطار بالوقاع ملغي فمحل الحكم هو المفطر فأينما حصل المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومضى حصل المركب حصل المفرد ثم يلزم من صدق قولنا الرجل طويل صدق قولنا كل رجل طويل اهـ قال الاصفهاني في شرح المحصول: اعلم ان الحق ان شيئا اذا كان لازما لطبيعة كاية يلزم لزوم ذلك الشيء لجميع أفراد تلك الطبيعة ضرورة وجود ملزومه في جميع أفرادها وان كان صادقا عليها لا يلزم لجواز ان يكون عرضا مفارقا والله اعلم اهـ وغرضه بهذا قيام الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال الذي أورده الامام مؤيدا وجه ضعف هذا الوجه . وكلامه مسلم اذا كان الحكم وهو وجوب السكفارة من لوازم الافطار وحينئذ يجب ان يثبت لكل مفطر ويكون الفرق بينه وبين مثال (الرجل طويل) واضحا والله أعلم بالصواب *

(الامر الثاني) ذكر الامام في المحصول وابن السبكي ان تنقيح المناط يسمى عند الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس بان القياس اسم لما يكون الالحاق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الفطن والاستدلال بما يكون الالحاق فيه

بالقاء الفارق الذي يفيد القطع حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ به ونسخه وجوزوا الزيادة على النص به ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد قال ابن السبكي والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق قياس اه المقصود منه وقد تقدم التنبيه على هذا في عدة مواضع من هذا الكتاب والله أعلم *

(الامر الثالث) قد جرت عادة الاصوليين أن يذكروا هنا لمناسبة الكلام على تنقيح المناط تخريج المناط وتحقيقه كعادة الجدليين وقد ذكرنا الثلاثة في أول الباب الاول من هذا الكتاب تقلا عن الغزالي . ومختصر الكلام عليها أن تخريج المناط هو الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا صراحة ولا إيماء وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف كما سبق عن الغزالي : وتنقيح المناط سبق قريبا وتحقيقه هو الاجتهاد في تحقق العلة المتفق عليها بالنص والاجماع في صورة النزاع . وقد سبق مثال ذلك في كلام الغزالي والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

هذا تمام القول في الطرق الدالة على العلية ونختم الكلام عليها ببيان مسلكين ضعيفين ذكرهما الاصوليون ونهبوا على ضعفهما (أحدهما) أن عجز الخصم عن افساد علية وصف دليل على انه علة وإن لم يوجد ما يقتضي كونه علة قالوا كما في المعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها قال الامام وهذا ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا أولى لانا لو أثبتنا كل مالا نعرف دليلا على فساده يلزمنا اثبات مالا نهاية له وهو باطل أما اذا لم تثبت كل مالا نعرف دليلا على صحته فيلزمنا أن لا تثبت مالا نهاية له وهو الحق اه وهذا الذي قاله الامام يؤخذ منه المعارضة التي ذكرها البيضاوي مع ترجيح دليل المعارض * ونص عبارة البيضاوي (قيل) لا دليل على عدم علية فهو علة (قلنا) لا دليل على علية قلنا * وتقرير الدليل والمعارض على القانون المنطقي أن تقول . هذا الوصف لا دليل

على عدم عايته وكما كان كذلك فهو علة فهذا الوصف علة . وتقرير المعارضة هذا الوصف
لادليل على عايته وكما كان كذلك فليس بعلة فهذا الوصف ليس بعلة . ولا يخفى
عليك وجه رجحان المعارضة من كلام الامام السابق (المسلك الثاني) قرره الامام
مع الجواب بطريقة والبيضاوي بطريقة وعبرة الامام : قال بعضهم هذا الذي ذكرته
عبور من حكم الاصل إلى حكم الفرع فوجب دخوله تحت قوله تعالى (فاعتبروا
ياأولي الابصار) وربما قيل هذا نسوية بين الاصل والفرع فيكون مأموراً به
لقوله تعالى (إن الله يامر بالعدل) قال الامام وهذا ضعيف أيضاً لان أقصى ما في
الباب عموم اللفظ في هاتين الآيتين وتخصيص العموم بالاجماع جائز وأجمع السلف
على أنه لا بد من دلالة ما على تعيين الوصف للعلية . قال والمخالف أن ينكر هذا
الاجماع اهـ . وفي تقرير هذا المسلك بهذه الكيفية نظر لانه جار حيث لم يوجد
وصف بالمرّة . وعبرة البيضاوي في تقريره . لو كان علة لتأتي القياس المأمور به *
وأجاب عن ذلك بانه يلزمه الدور وقد فهم الاسنوي ان ما ذكره البيضاوي في
هذا الدليل قضية شرطية كبري لقياس استثنائي حذف صفراء وبناء على ذلك
استشكل صورة الدليل لاننا ان استثنينا تقيض التالي أنتج تقيض الدعوى وإن
استثنينا عين التالي يكون من الضروب العقيمة التي لا تنتج كما هو معلوم في علم المنطق
وإن استثنينا عين المقدم أنتج غير الدعوى * وعلى الجملة فهذا القياس بهذه الصورة
(اما) إنه عقيم لا ينتج (واما) انه ينتج خلاف الدعوى * ويمكن أن يقال ان البيضاوي
لم يقصد بهذه الشرطية الاشارة إلى قياس استثنائي بل الاشارة الى الحد الوسط
في قياس اقتراني من الشكل الاول بان يقال . هذا الوصف لو كان علة لتأتي القياس
المأمور به وكما كان كذلك فهو علة فهذا الوصف علة * ووجه كون ذلك يلزمه الدور
ان تأتي القياس متوقف على معرفة كون الوصف علة فإذا كان معرفة كون
الوصف علة متوقفة على تأتي القياس يلزم الدور . وهذا الجواب لم يذكره الامام
في المحصول قال ولا يختصرو كلامه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

هذا تمام القول في الطرف الاول الذي خصصناه للطرق الدالة على العاية المسماة
بالمسالك وفقنا الله - لاجل الوصول الي مرضاته دائما - لسلوك أقرب المسالك *
وبختام الكلام على الطرف الاول تم الجزء الاول من هذا الكتاب * وكان تمام
تسويده في غرة شعبان المعظم سنة ١٣٤٥ من هجرة سيد العرب والعجم صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه وسلم على يد جامعه الفقير إلى الله تعالى (عيسى منون)
شيخ رواق الشوام والمدرس بالقسم العالي للازهر غفر الله له ولوالديه ولمشايخه
واخوانه وجميع المسلمين اللهم آمين * ويتلوه الجزء الثاني (وأوله الطرف الثاني في
الطرق الدالة على بطلان العلية) وفقنا الله لاتمامه كما وفقنا لاتمام الاول انه مسموع
قريب مجيب والحمد لله رب العالمين وصلي الله علي سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون *

بعون الله تعالى قد تم الفراغ من طبعه في يوم الاربعاء ٩ ذي القعدة
سنة ١٣٤٥ هجرية علي صاحبها أفضل الصلاة وأتم التحية وذلك في (مطبعة
التضامن الاخوي) لصاحبها «حافظ محمد داود» الكاتبة بشارع كفر الزغاري
بعطفة الشماع نمرة ٨ بمصر م

(فهرست كتاب الجزء الاول من نبراس العقول)

في تحقيق القياس عند علماء الاصول

صفحة	صفحة
٢	خطبة الكتاب
٦	تمهيد يبين عظم شان القياس
٩	مقدمة في بيان معنى القياس لغة واصطلاحاً
٩	معنى القياس لغة
١٣	القياس في اصطلاح الاصوليين
١٤	شرح تعريف البيضاوى في المنهاج
٢٨	الاعتراضات الواردة على هذا التعريف والجواب عنها
٣٧	شرح تعريف ابن السبكي في جمع الجوامع ويتبعه شرح تعريف القاضي المشهور وتعريف الامدى
٤٢	شرح تعريف ابن الحاجب
٤٣	تتمة في أمور مهمة تتعلق بتعريف القياس
٤٦	الباب الاول في اثبات ان القياس حجة وبيان الفرق المخالفة في ذلك ورد شبههم وفي بيان ان القياس من أصول الفقه وينحصر في مقدمة وفصلين وخاتمة
٤٩	المقدمة في تحرير محل النزاع
٥٧	الفصل الاول في بيان الفرق المختلفة في حجة القياس وفي ذكر الادلة للمذهب الحق ورد شبه المخالفين
٥٧	بيان الفرق المختلفة
٦٣	ذكر الادلة لجواز التمسك بالقياس عقلاً
٦٥	ذكر الادلة لوقوعه سيما
٦٥	الدليل الاول الكتاب . والكلام على قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار باوسع ما يمكن
٧٤	الكيفية الثانية في وجه الاستدلال بآية قوله تعالى فاعتبروا الآية
٧٥	الكيفية الثالثة في وجه الاستدلال بآية قوله تعالى فاعتبروا الآية
٧٧	الاحتجاج على وقوع التمسك بالقياس بآيات أخرى من الكتاب الحكيم
٧٩	الدليل الثانى السنة . والكلام على قصة معاذ باوسع ما يمكن
٨٩	الاستدلال باحاديث اخرى غير قصة معاذ على حجية القياس
٩٠	الاستدلال بورود التعليل كثيراً في السنة مع ذكر امثلة من ذلك
٩٢	الدليل الثالث الاجماع وقد تضمن كثيراً من أقيسة الصحابة واجتهاد أئمتهم بانواع مختلفة معردها الى القياس واستيفاء الكلام
١٠٥	الكلام على قول أبى بكر اقول في الكلالة رأي الخ
١١٤	الدليل الرابع المعقول
١١٥	تقرير الدليل المعقول بوجه آخر ذكره الامام في المحصول

(ب)

صفحة	صفحة
١١٦	مذهب أبي الحسين ان الادلة
١١٦	السمعية على حجية القياس ظنية
١١٦	مذهب من قال بوجوب التعبد
١١٦	بالقياس عقلا والكلام على شبهه
١١٩	تقريرا وجوبا
١٢٢	مذهب القاشاني والنهرواني
١٢٣	مذهب ابن عبدان
١٢٣	القياس في الحدود والكفارات
١٢٣	والرخص والتقديرات وتوضيح
١٢٣	الخلافا فيه
١٣٢	القياس في الاسباب والشروط
١٣٩	والموانع وتوضيح الخلاف فيه
١٤٠	القياس في اصول العبادات
١٤١	القياس الجزئي الحاجي
١٤٢	القياس في النفي الاصل
١٤٢	» على المنسوخ
١٤٣	» في الامور المادية والخلقية
١٤٤	» في كل الاحكام
١٤٦	شبه الفرقة التي اجازت التعبد به
١٤٦	عقلا ومنعت وقوعه سمعا
١٤٦	الشبهة الاولى من الكتاب
١٥١	» الثانية من السنة
١٥٢	» الثالثة اجماع الصحابة
١٥٢	» الرابعة » العترة
١٥٣	» الخامسة من المعقول
١٥٦	شبه من احال التعبد بالقياس
١٥٦	الشبهة الاولى شبهة النظام الذي
١٦٣	يحيله في شريعتنا خاصة
١٦٣	الشبهة الثانية للمحيل مطلقا
١٦٤	» الثالثة »
١٦٦	الشبهة الرابعة للمحيل مطلقا
١٦٧	» الخامسة »
١٦٩	تتمة في مسائل تتعلق بفصل
١٦٩	حجية القياس وهي تسعة
١٦٩	المسألة الاولى في ان التنصيص
١٨٠	على العلة امر بالقياس ام لا
١٨٠	المسألة الثانية في تقسيم القياس
١٨١	الى قطعي وظني والى مساو الخ
١٨١	المسألة الثالثة في انه لا يحكم بفسق
١٨١	المخالف في حجية القياس
١٨١	المسألة الرابعة في القياس يعمل به
١٨١	قطعا في نص الشارع اما بالنسبة
١٨١	لنص المجتهد ففيه خلاف
١٨١	المسألة الخامسة في ان القياس انما
١٨١	يعمل به ابتداء ولا يجوز النسخ به
١٨١	المسألة السادسة في عدم جواز
١٨١	القياس في اسماء الله تعالى
١٨٢	المسألة السابعة في جواز تعبد النبي
١٨٢	ﷺ وعدم جوازه
١٨٢	المسألة الثامنة في ان القياس انما
١٨٢	يستعمل اذا عدم النص
١٨٣	المسألة التاسعة في ان القياس منه
١٨٣	واجب ومنه مندوب وفي الخلاف
١٨٣	في انه من الدين اولا
١٨٦	الفصل الثاني في بيان ان القياس
١٨٦	من اصول الفقه
١٨٧	خاتمة في القياس في اللغات
١٨٧	والعقليات
١٨٧	القياس في اللغات

- ٢٠٥ القياس في العليات
- ٢٠٩ الباب الثاني في اركان القياس
وينحصر في مقدمة وفصلين وخاتمة
- ٢٠٩ المقدمة في امرين الاول في وجه
كونه اركانا والثاني فيما يسمي منها
اصلا وما يسمي فرعا
- ٢١٥ الفصل الاول في العلة وينحصر
في مقدمة وثلاثة أطراف
- ٢١٥ المقدمة في بيان حقيقة العلة
وبيان المذاهب فيها
- ٢١٧ الطرف الاول في الطرق الدالة
على العلية
- ٢١٧ الاول النص
- ٢٣٠ القاطع من النص
- ٢٣٢ القسم الثاني الطاهر
- ٢٣٧ الطريق الثاني الايماء وشرح
تعريفه
- ٢٤٣ أنواع الايماء - النوع الاول
ترتيب الحكم على الوصف
بالفاء الخ
- ٢٥٥ النوع الثاني ان يحكم الشارع الخ
- ٢٥٧ » الثالث ان يذكر الشارع
وصفا الخ
- ٢٦٣ النوع الرابع ان يفرق الشارع الخ
- ٢٦٥ » الخامس نهى الشارع
عن فعل يكون مفوتا الخ
- ٢٦٦ الطريق الثالث الاجماع
- ٢٦٦ » الرابع المناسبة
- ٢٦٧ الاول في تحقيق معنى المنا
- ٢٧٦ الثاني في تقسيم المنا
باعتبارات مختلفة
- ٢٧٧ التقسيم الاول باعتبار المناسبة
إلى حقيقي او قناعي
- ٢٧٨ التقسيم الثاني للمناسبات باعتبار
المقصود
- ٢٨٥ تنمة في امور تتعلق بهذا التقسيم
وهي تشتمل على اربع امور
مهمة
- ٢٩٤ التقسيم الثالث باعتبار افضائه
إلى المقصود
- ٢٩٨ التقسيم الرابع للمناسبات باعتبار
اعتبار الشارع اياه وعدم
اعتباره
- ٢٩٩ طريقة ابن الحاجب في هذا
التقسيم وما يتعلق بها
- ٣٠٢ طريقة ابن السبكي في هذا التقسيم
وما يتعلق بها
- ٣٠٤ طريقة الأمدى في هذا التقسيم
وما يتعلق بها
- ٣٠٥ طريقة الامام الرازي
والبيضاوي وما يتعلق بها
- ٣١٤ الجمع بين هذه الطرق وبيان
وجهة النظر في كل منها
- ٣١٦ تلخيص لهذا التقسيم
- ٣١٩ خاتمة لهذا التقسيم في أن المناسبة
هل تبطل بالمعارضة أولا
- ٣٢٣ البحث الرابع في وجه كون
المناسبة طر يقادالا على العلية

صفحة	صفحة
العلية السبر والتقسيم	٣٣٠ الطريق الخامس من الطرق
٣١٤ الاول في تحقيق معناه	الدالة على العلية الشبه البحث
٣١٧ الثاني في تقسيمه و بيان ما اتفق	الاول في تحقيق معناه
على افادته العلية وما اختلف	٣٣٨ البحث الثاني في تحقيق القول
فيه	في قياس غلبة الاشياء وفي أنه
٣٧٤ تنمة لمسلك السبر والتقسيم	من قياس الشبه أو ليس منه
في أمور خمسة	٣٤٣ البحث الثاني في مذاهب العلماء
٣٧٥ الطريق الثامن من الطرق	في الشبه
الدالة على العلية الطرد	٣٥٢ خاتمة لمبحث الشبه في أمور
٣٧٥ البحث الاول في تحقيق معناه	ثلاثة تتعلق به
٣٧٧ البحث الثاني في الخلاف في	٣٥٥ الطريق السادس من الطرق
حجية الطرد	الدالة على العلية الدوران
٣١٨ تنمة في أمور تتعلق بالطرد	الاول في تحقيق معناه
» الطريق التاسع من الطرق	٣٥٨ البحث الثاني في ذكر الخلاف
الدالة على العلية تنقيح المناط	فيه وبيان مذاهب العلماء
٣٨٥ تنمة في أمور تتعلق بتنقيح	والاحتجاج لكل مذهب
المناط	٣٦٨ تنمة لمسلك الدوران الطريق
٣٨٧ ذكر مسلكين ضعيفين مع	السابع من الطرق الدالة
وجه ضعفها	

﴿ بيان الخطأ الواقع في الجزء الاول من كتاب
نبراس العقول في تحقيق مسائل القياس عند علماء الاصول ﴾

ص	س	خطأ	ص	س	خطأ	صواب
٧	١٦	نظايرها	نظايرها	٢٤	الرخصة	أفراد الرخصة
٢٥	٥	بقدر ركن	بقدر ركن	١٢٥	١	يقتضى قد قد يقتضى
٣١	٢	لا يمكن	يمكن	١٢٨	١٣	شرح شرع
٣٤	١٨	عدم كونه	عدم كونه	١٣١	١٧	نفي اشتغال نفي إيجاب
٣٥	٦	النذر	بالنذر	١٣٦	٣	براه براد
٤٥	١٩	اليقاس	اليقاس	١٤٣	٢٤	ان الصغرى ان الصغرى
٥٧	٢٠	إلا في صورتين في صورتين	١٥٦	٩	الجميع	الجمع
٦٧	٢	المجازوة	المجازوة	١٥٧	١	القذف القاذف
٧٣	٢٢	توصل	يوصل	١٥٨	١٣	غيرها
٧٤	٧٣	نظرها	نظيرها	١٦٢	٢١	مغايراً مغاير
٨٠	١٤	هو أقرب	الذي هو أقرب	١٧٠	٥	فيكون فلا يكون
٨٧	٧	محجته	محجته	٢٢	٢٢	آخر الدليل الدليل
١٠٤	٢٣	نعم نعم	نعم	١٧٤	١	حاصله
١٠٥	٩	فلعلنا	فلعلنا	١٧٦	١	فتأمل
١٠٧	١٨	ليه	فيه	١٨١	١٩	ما شئته ما سميته
١٠٩	٣	ما مثلها	ما مائلها	١٨٩	٥	الاثبت الا اذا ثبت
١١٠	١٨	لاحتجاج	الاحتجاج	١٩٣	٢٠	السفاهة
١١١	١٩	في فلا	فلا	١٩٤	١٠	لس ليس
١١٦	١٨	مذهن	مذهبه	١٩	١٩	الشارع الشارح
١٩	١٩	مبه	من	١٩٧	١٩	وتقله أيضا وتقل أيضا
١١٩	١٩	حمل	محل	٢٠١	١	خلاصتها وخلاصتها
١٢٤	١٧	في الكفارات في التقديرات	٣	٣	٣	حصل أنه حصل ظن

ص	من خطأ	صواب	ص	من خطأ	صواب
٢٠٥	١٩	العلم	٢٦٦	١٩	معارضاً
٢١٤	٢	ع القياس	٢٦٧	١٩	الادخاله
٢١٧	١١	أه	٢٢		البحث الثاني
٢٢٠	٢٢	أما الحكم	٢٧٧	٢	هو الذي
٢٢٢	١٦	لا	٢٧٨	٣	الاقناس
		كبير	٩		نحسيني
٢٢٧	١٢	مجازاً	٢٨٢	١٢	أن
٢٣٠	٥	أعلامها	٢٨٥	٢١	الاقارب
	١٦	لطفت به	٢٨٩	٥	القياسيين
٢٣٠	١٨	من أحل	١٤		واشترط
٢٣١	٦	أي اذار كنت أي اذركنت	٢٩٢	٤	الفرض
٢٣١	٢٥	والغزالي والرازي	٢٩٥	٧	المتنعين
٢٣٢	١٤	علي التعيل	٣٠٥	١	القاؤه
٢٣٣	١٣	عرض	١٩		فيقال أنه
٢٣٣	٢٢	المصرف	٣٠٨	١٣	العارة
٢٣٤	١٧	مشتركا			عبارات
٢٣٥	٥	والاشعارها ولا اشعارها	٣١١	٩	بالوقت
	٢١	نجة	٣١٧	٥	لا يخلوا
٢٣٦	٨	منكم الكوفين	٣٣٩	١	الوجهين
٢٣٦	١٨	واذا	٣٤٣	٢	اعتبار
٢٤١		وصف	٣٤٧	١٩	والبطالان
٢٥٠	٩	متعبراً	٣٥٨	٨	يه
٢٥٧	٦	ليحقق	٣٥٩	١٧	احتج له
٢٦١	٥	غير مقيد	٣٦٠	١	حقيقة

ص	ص	ص	صواب
٣٧٨	٢٤	الى منشأ الخطأ الى التنبه على	٣٦١ ١٠ صحة
منشأ الخطأ			٣٦٤ ١٢ عليها
٣٨٢	٢٣	الحكم الحكم	٣٦٥ ١١ سندكرة
٣٨٤	٢٥	ان السبكي ابن السبكي	٣٦٧ ١٣ ثبت
			٣٦٧ ١٢ قائل

(تنبيه)

وقع في صفحة ٣٨٢ في السطر العاشر أن لفظ (أحالوا) نزل في أثناء الطبع
عن أول هذا السطر الى ما بعد الذي يليه قبل الترجمة فليتنبه

(تمت)

